Giambattista Grassi-Bertazzi

COSCIENZA ED INCOSCIENZA

NELLA

PSICOLOGIA PLATONICA



CATANIA
Cav. Niccolò Giannotta, Editore
Libraio della Real Casa
Via Lincoln — Via Manzoni — Via Sisto
(Stabili propri)

1904

Reale Tipografia dell' Editore Cav. NICCOLÒ GIANNOTTA
Premiato Stabilimento a vapore con macchine celeri tedesche
CATANIA - Via Sisto, 58-60-62-62 bis-(*Stabile proprio*) - CATANIA



INTRODUZIONE.

L' idea di questo lavoro mi venne alla mente, ricercando i precursori della psicologia dell' inconscio, mentre esaminavo le fonti, alle quali il Leibnitz avea potuto attingere la concezione di quel dinamismo psichico, di cui egli si valse per dimostrare che l' attività della monade umana — l' anima — è continua ed incessante nelle " appétitions „ e nelle " représentations „, tanto nello stato d' incoscienza quanto in quello di coscienza (1).

Dopo l' esame accurato e minuzioso, che ora ho fatto delle opere di Platone, come non mi era stato possibile allora, senza tornare più sui giudizi, espressi, in proposito, in quella occasione (2), io sono più che mai convinto, non ostante l'opinione contraria di Hart-

(1) Vedi il mio lavoro: *L' inconscio nella Filosofia di Leibnitz.* — Catania, Giannotta, 1902.

(2) *Op. cit.* c. II, p, 29 e seg.

mann (1), che i precursori della psicologia dell' inconscio, bisogna cercarli tra i filosofi greci e alessandrini, fra i quali Platone occupa il primo posto.

Certo, chi conosce il significato positivo, che oggi, per mezzo della biologia in genere e in particolare della fisiologia, si è dato ai fatti di coscienza e di incoscienza, farà le più grandi meraviglie a leggere soltanto il titolo di questo lavoro, memore che nella lingua greca, senza eccezione per alcuno scrittore, mancano, fra le altre, le parole corrispondenti a quelle nostre " conscio ed inconscio „, " coscienza ed incoscienza „, e che Platone, ignaro, come tutti i psicologi antichi, medievali e, in parte, moderni, delle cognizioni più elementari della morfologia strutturale e funzionale del tessuto nervoso, non poteva, non dico esprimersi come uno scrittore dei nostri tempi, ma neppure concepire l' esistenza di quell' attività cerebrale, il cui lavoro, in minima parte, si rivela nei prodotti già compiuti, come mutamenti di coscienza, mentre, in massima parte, nei processi preparatori, si compie a nostra insaputa, a guisa di un moto, che continui a persistere nello stato latente, anche dopo di essere diventato insensibile. Sicchè prevedo che qualcuno, prima ancora di avere letto queste osservazioni critiche, ricavate dalle opere del più antico e ardito costruttore della metempirica, mi possa, rimproverandomi, far notare che io, suggestionato dall' importanza di questo problema psicologico, mentre lo studiavo nel sistema filosofico di Leibnitz, abbia creduto di vedere, come

(1) *Philosophie des Unbewussten* — trad. franc. v. 1. p. 17,

un allucinato, quello che realmente non esiste nella dottrina psicologica di Platone, facendogli dire quanto costui non arrivò mai a pensare e tanto meno ad esporre.

L'accusa io l'ho prevista, e perciò, per non meritarla davvero, ho adoperato la massima attenzione nello studiare l'argomento, che forma la materia di questo lavoro, e sopratutto ho seguìto un metodo, filologico-storico-critico, così chiaro e positivo, che a me sembra molto sufficiente per mettere in chiaro se e fin dove Platone si possa considerare un precursore della psicologia dell'inconscio.

Messina, maggio 1904.

G. B. Grassi Bertazzi

PARTE GENERALE.



La terminologia e la psicologia platonica.

Prima di esporre la dottrina della coscienza e dell' incoscienza, quale si può ricavare dalla psicologia platonica, credo utile esaminare il significato dei termini, adoperati dal filosofo greco, in questa disciplina, per esprimere questi due ordini di fatti, perchè, se non m' inganno, nell' interpretare il pensiero di uno scrittore, nessun'altra indagine parmi così efficace, come l'analisi della funzione logica delle parole, con cui egli riesce a manifestare in una forma sensibile i suoi stati d' animo e a tramandarli sino alle più lontane generazioni. Questo studio, poi, trattandosi di uno scrittore, che, per rendere intelligibili le proprie speculazioni, spesso ha bisogno

" indiciis monstrare recentibus abdita rerum „ (1),

ovvero di attribuire alle parole della propria lingua un significato speciale, più o meno lontano dall' uso comune, secondo gli atteggiamenti del suo pensiero, è più che mai necessario, se si vuole penetrare nella mente di lui, ma diventa assolutamente indispensabile, quando questo pensatore è antico e si chiama Platone.

La ragione è molto chiara: le lingue morte sono per noi gli

(1) Horatius. *De art. poet.* v. 49.

avanzi della psiche *cristallizzata* dei popoli che le parlarono; sicchè, per ravvivare i loro spiriti, bisogna conoscere i simboli linguistici, cioè, le parole, in cui ancora sopravvivono le rappresentazioni, che essi si fecero del mondo delle cose. Laonde, se nella ricerca del valore scientifico o storico di una dottrina qualsiasi, ma specialmente filosofica, non si esamina anticipatamente il significato delle parole adoperate, per tradurle con la più grande proprietà ed esattezza in un'altra lingua, vivente o no, si corre il pericolo di fare dire allo scrittore, le cui opere sono obbietto di ricerca, o più di quello che egli non arrivò neppure ad intuire, o tutt'altro da quello che realmente egli disse. Ma se, nel tentare un'analisi siffatta, si ricorre al sussidio della filologia in genere, dell'etimologia e della terminologia in ispecie, certamente si può esporre questa dottrina con la massima fedeltà e le si può assegnare il valore storico, che essa realmente merita, facendo rilevare la genesi e lo svolgimento, l'estensione e la corrispondenza, che essa potè avere con le dottrine escogitate in epoche posteriori, sino a ricollegarla con le teorie, le quali, ai nostri tempi, qualche volta sembrano nuove e originali del tutto.

Fra gli altri vantaggi, l'esame dei termini, adoperati da uno scrittore, è sempre utile per mettere in luce fin dove arrivò a spingersi la mente di lui nel campo delle speculazioni, qualunque sia la loro natura; poichè, se è vero che l'ordine delle idee procede secondo l'ordine delle cose, giusta il principio metafisico dello Spinoza " ordo ac connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum „ (1), bisogna credere che nelle lingue, in cui manchi il termine logico per esprimere un dato fatto, debba, per necessità di cose, essere anche mancata la conoscenza del fatto medesimo. Però, prima di accettare, come un assioma, una conseguenza di simil genere, si deve esaminare se veramente questo fatto sia rimasto ignoto ad un dato scrittore e ad un dato popolo, potendo darsi benissimo che essi si siano serviti di espressioni tutte proprie, le quali oggi

(1) Eth. *part. 2a. prop. 7a.*

o non hanno alcun riscontro nelle lingue, attualmente parlate, per significare lo stesso ordine di fatti, ovvero non si possono assolutamente tradurre, salvo a non servirsi di circonlocuzioni più o meno efficaci ed espressive.

In vero, ogni linguaggio, essendo un organismo, più o meno evoluto, di segni simbolici, fonetici e grafici, corrispondente al grado dell' evoluzione mentale, raggiunto dal popolo che lo parlò o che lo parla ancora, ha i suoi caratteri glottologici peculiari, che non si possono confondere con quelli di nessun' altra lingua; e perciò ogni scrittore, necessariamente, deve adoperare termini speciali per esprimere lo stesso fatto, riuscendo così a manifestare i propri stati d'animo con maggiore o minore precisione, secondo la struttura morfologica e la ricchezza delle forme grammaticali della lingua da lui adoperata.

In questo caso l' esame dei termini tecnici di una data disciplina serve a provare fino a qual grado di analisi e di speculazione possa essersi spinto uno scrittore nel campo scientifico o filosofico, e fino a qual grado di elevazione spirituale possa essere arrivato il popolo, cui egli appartiene. Per citare un solo esempio, basti ricordare che gli scrittori latini, non ostante avessero nella loro lingua la parola “ *conscientia* „, e quelli greci, a loro volta, non ostante avessero nei loro dialetti parecchi termini corrispondenti, come σύνεσις, συνείδησις, σύννοια, τό συνειδός, e così via, non attribuirono mai ad essi un significato psicologico.

Infatti, gli uni e gli altri adoperarono rispettivamente questi termini in molti sensi, tra letterali e convenzionali, ma mai per indicare o la sostanza dello spirito, o la facoltà appercettiva dell'anima, o la proprietà che hanno i processi nervosi di essere avvertiti sotto certe condizioni fisiologiche, e, a maggior ragione, non li adoperarono mai per indicare la sintesi o il simbolo, con cui si possono designare, con un nome astratto, tutti i fatti psichici, essendo questi i significati che le diverse scuole psicologiche hanno nei vari tempi attribuito alla parola coscienza.

Se non che, chi si fa a studiare le idee psicologiche dei filosofi greci e latini, trova subito che fra gli uni e gli altri vi

è una grande differenza, che bisogna tenere nel massimo conto, ed è che i primi riuscirono a creare un linguaggio filosofico, ricco di espressioni tecniche, varie e adatte a significare con molta vivacità tutte le sfumature del loro pensiero; mentre i secondi non arrivarono mai a possedere un linguaggio filosofico, tanto vero che Cicerone, quegli che più di tutti elevò la lingua latina alla perfezione, spesso, non trovando i termini adatti nella propria lingua, era costretto o ad imitarli — graeco fonte... parce detorta—(1) o a prenderli a prestito dai Greci, trasportandoli di sana pianta nella lingua latina. (2)

Se, infatti, si esamina nella letteratura romana la tecnologia psicologica e si mette in confronto con quella adoperata dai filosofi greci, si trova subito una disparità terminologica non solo formale, ma anche sostanziale, che rivela il grado di cultura filosofica presso l' uno e l' altro popolo.

I psicologi latini, a mo' d' es., non hanno un termine per esprimere quello che i psicologi greci dicono insensibilità — ἀναισθησία —, impassibilità — ἀπάθεια —, rappresentazione o ripresentazione—φάντασμα —, attività riproduttrice — φαντασία —, concetto — ἰδέα, εἶδος —, avere intenzione di...—ἐθέλειν —, deliberare di...—βούλεσθαι —, atto di volontà—βούλησις—, scelta dei mezzi — προαίρεσις — per raggiungere il fine voluto, e così via. Ora, poichè la parola è il segno grafico del pensiero fossilizzato, tutto questo prova che i psicologi latini non riuscirono ad adoperare nelle loro speculazioni quella sottigliezza di analisi, che è la caratteristica della psicologia greca, medievale e moderna.

Data questa disparità di pensiero e di elocuzione tra i psicologi greci e latini da una parte e quelli moderni dall'altra, dovuta per lo più alla diversa struttura delle lingue adoperate e al diverso grado dell' evoluzione mentale, raggiunto da questi popoli, si deve comprendere che l' analisi filologica, etimo-

---

(1) Horat. *De art. poet.* v. 51.

(2) Chi ne vuole avere le prove esamini le seguenti opere — *De officiis—; Acad. prior.—; Acad. post.—; Paradoxa—; De finibus—; Tuscul—; De nat. deor.—; De divinat—; De fato—; De Republ.—; De Leg.*—etc.

logica e terminologica, ha un' importanza eccezionale nello studio della storia della psicologia; e se essa non esaurisce totalmente il metodo, che si deve seguire nell' esaminare la dottrina d' un psicologo qualunque, antico o moderno, certo, serve a preparare gli strumenti, coi quali il critico può, come un anatomista, sezionare, per dire così, le teorie dello scrittore, di cui vuole interpretare il pensiero con fedeltà ed esattezza. Anzi la conoscenza dei termini è così connessa con la esposizione critica delle dottrine, che questa non si può assolutamente fare senza il sussidio preventivo di quella, perchè la parola serve a mettere in rilievo i diversi significati, che essa è andata assumendo nella lingua del popolo e nelle opere dello scrittore, che sono obbietto di esame.

Trattandosi, poi, di Platone, il cui pensiero, come si sa, si svolse lentamente, lungo un processo continuo, attraverso cui egli spesso modificò radicalmente le sue dottrine, questa ricerca filologica, etimologica e terminologica, è assolutamente necessaria, per preparare quella storico-critica; si può dire, anzi, senza esprimere un paradosso, che, se si vogliono comprendere le dottrine del filosofo greco, si devono, prima di ogni altro, conoscere i termini adoperati dal medesimo. E in particolare modo questa ricerca mi sembra di supremo interesse nell'esame delle sue teorie psicologiche, non solo per ispiegare il significato speciale che egli attribuì a molte parole, le quali nell' uso comune ne aveano altri diversi, ma anche per ricostruire, mediante questo metodo, la sua dottrina psicologica in ordine ai problemi della coscienza e dell' incoscienza, che, come si sa, si trova sparsa in tutte le sue opere, senza quell'ordine e quella connessione di fatti e di conoscenze, che ora costituiscono la parte formale d' ogni singola scienza.

Infatti, la prima difficoltà, e credo la principale, che si incontra nello studio della psicologia platonica, è costituita dalla terminologia, la quale, finchè resta ignota, o non è conosciuta minutamente, rende oscura l' interpretazione del testo, e quasi del tutto inintelligibile la spiegazione dello stesso pensiero filosofico di Platone.

E se si pensa che questo scrittore conosceva l'arte del dire

e dello scrivere a meraviglia e che padroneggiava la conoscenza della lingua materna, non solo da pensatore profondo, ma anche da artista incomparabile, è più che mai spiegata quale e quanta difficoltà si debba incontrare nell'esaminare una sua dottrina filosofica in genere e quella psicologica in particolare, quando non si è abituati a conoscere il significato dei termini adoperati, e sopratutto a distinguerli l'uno dagli altri, in quei casi specialmente, in cui pare si sia dinnanzi a dei veri sinonimi. Io stesso non nascondo che alle volte questa distinzione dà luogo alle più grandi incertezze, tante sono le difficoltà che si incontrano nell'assegnare a ciascun termine il proprio significato, non solo perchè noi moderni non possiamo sempre arrivare a cogliere tutte le sfumature del pensiero del filosofo greco, espresse mediante una lingua abbastanza evoluta e plastica nella sua struttura morfologica e grammaticale, ma anche perchè lo stesso Platone più d'una volta variò il significato dei termini.

Per portare qualche esempio, io mi limito per ora a far notare quanta necessità vi sia in chi si accinge a studiare la psicologia di questo scrittore, di conoscere preventivamente il valore logico di certi termini adoperati e quanta difficoltà nel precisare il loro significato. Che cosa, infatti, vogliono dire ζωή e βίος? σῶμα e ψυχή? Che cosa significa αἴσθησις? In che si distinguono μνήμη e ἀνάμνησις? δόξα e γνῶσις? μάθησις ed ἐπιστήμη? διάνοια e. νοῦς? λόγος e νόησις? εἶδος e ἰδέα? ἡδονή e τέρψις? ὁρμή e ὄρεξις? ἐθέλειν e βούλεσθαι?

E le domande potrebbero continuare ancora per un pezzo, perchè i termini, di cui Platone fece uso nella psicologia, sono più che mai numerosi e di significato relativamente svariati, a tal punto che spesso, per la sovrabbondanza di essi, si finisce col non sapere più trovare quelle differenze, alle volte sottili, come colorazioni sfumanti di un quadro, le quali al filosofo greco dovevano servire per esprimere le sue speculazioni in tutti i loro particolari, mentre per noi, ora, in buona parte, o passano inavvertite, o non si possono esattamente interpretare, e perciò suscitano dubbi su dubbi. Chi ne vuole vedere la prova, basti che confronti due comenti alle opere di Platone, e subito

comprenderà che le divergenze di interpretazione quasi sempre sono dovute al diverso significato, che si è creduto attribuire allo stesso termine, sicchè il pensiero del filosofo greco molte volte non si riconosce più.

Date queste difficoltà, che ostacolano la spiegazione del pensiero platonico, mi sembra opportuno trattare il problema della coscienza e della incoscienza nella psicologia di Platone, anzitutto con l'aiuto della ricerca filologica, etimologica e terminologica, perchè l'idea e la parola formano un tutto inseparato e inseparabile, e poi con la critica storica e filosofica, perchè, spiegato il valore logico dei termini, si può ricostruire, su fondamenta solide, la dottrina della coscienza e dell'incoscienza nella psicologia di questo scrittore.

Nel tentare la spiegazione di questi problemi, con un metodo siffatto, io stesso riconosco di non portare una novità nelle ricerche filosofiche in generale e in particolare in quelle psicologiche; perchè è noto che non vi è traduzione o comento alle opere platoniche, in cui i traduttori e i comentatori non si siano valsi dell' analisi filologica, etimologica e terminologica, per illustrare il pensiero del filosofo greco e renderlo intelligibile nelle lingue moderne. L'esempio, anzi, ce lo diede lo stesso Platone il quale nel " *Cratylus* ", trattando, contro i sofisti, la filosofia del linguaggio, spiegò l'origine di alcuni termini che riguardano la psicologia, come p. es. ζῆν—XIV, 396, A-; ψυχή, σῶμα—XVII, 399, D-E; 400, A-C; — διάνοια — XIV, 396, B—; νόησις—XXVI, 411, E;—νοῦς—XIV, 396, B—; φρόνησις—XXVI, 411, A-D—; ἡδονή—XXXII, 419, B—; λύπη — XXXIII, 419, A—; ἐπιθυμία—XXXII, 419, B—etc.

Questo esempio è stato seguito da tutti quegli studiosi della filosofia platonica, i quali, nell'interpretare le teorie del pensatore greco, hanno spiegato o illustrato le dottrine del medesimo, mediante la ricerca del valore logico dei termini. Basti ricordare, per citare un solo caso, che la questione della trascendenza delle idee, come sempre si era sostenuto sino allo Zeller (1), e della immanenza delle medesime, come, dopo l'He-

(1) *Philosophie der Griechen*, vol. II, 3a edit. 1875.

gel (1), è stata sostenuta dal Teichmüller (2), la quale di per se stessa è un problema di gnoseologia metempirica, in ultimo non cessa di essere una quistione terminologica. Tanto vero, che tutti gli interpreti, nel sostenere le loro tesi, hanno rivolto le loro forze a spiegare il significato della parola platonica, dell'ἰδέα e dell'εἶδος, perchè, chiarito questo, si sarebbe reso intelligibile il pensiero dello scrittore (3).

Però le ricerche filologiche, etimologiche e terminologiche, come sono state fatte finora, io non credo che siano sempre riuscite a rendere più chiaro il pensiero filosofico di Platone, in tutta la sua interezza, perchè o sono state fatte per illustrare un concetto troppo particolare, ovvero per diffondere un po' di luce su tutte le dottrine della filosofia platonica.

Certo, nessuno può negare che nell'uno e nell'altro caso queste indagini non siano riuscite utili, ma, secondo la mia opinione, esse non hanno potuto dare tutti i frutti, che se ne speravano. A mo' d'es., alcuni si sono dati a determinare il significato di un termine, adoperato in una sola opera di Platone, per distinguerlo da qualche altro affine (4), senza pensare che, molte volte, lo stesso termine acquista un valore logico e speciale da un'opera all'altra. La parola αἴσθησις, per citarne una, nella psicologia platonica, ha, come proverò nella trattazione di questo lavoro, parecchi sensi. Nel " *Theaetetus* ", infatti, quasi sempre, significa o sensazione o percezione; nel " *Philebus* "; invece, molto spesso, vuol dire sentimento; e, qua e là, in tutte le opere platoniche, non mancano esempi, in cui significa la sensibilità in generale ovvero un dato organo sensore.

Quando poi, queste ricerche filologiche sono dirette ad un

---

(1) *Vorlesungen über die Geschicthe der Philosophie*—Zw. Bd. Erst Th. p. 200 e seg. Berlin, 1833.

(2) *Geschicthe des Begriffe der Parusie* — Halle, 1873; — *Studien zur Geschichte der Begriffe* — Berlin, 1874. — *Neue Studien zur Geschicthe der Begriffe*—Gotha 1876—78-79.—*Die Platonische Frage*, Gotha, 1876—*Platon's Pantheismus,* Brixen, 1877.

(3) Nourrison — *Quid Plato de ideis senserit.* Paris, Ladrange, 1852.

(4) Hirzel — *Ueber den Unterschied der* δικαιοσύνη *und der* σωφροσύνη *in der Platonischen Repubblik* — in Hermes - s. 369-411, v. VII, 1874.

fine troppo generale, certo, sono anch' esse utili quanto mai, ma, in questo caso, per una ragione contraria a quella accennata poco sopra, possono, fino ad un certo punto, illuminare il pensiero filosofico di Platone, ma è impossibile che non lascino un numero più o meno grande di casi dubbi. Così, per es., alcuni traduttori e comentatori nello spiegare la parola διάνοια, senz' altro, affermano che essa è una facoltà psichica intermedia tra la δόξα e il νοῦς. Ed è vero: questo è, secondo una certa classificazione fatta dallo stesso Platone, il significato generale di quel termine; ma, se si leggono attentamente le opere platoniche, s'incontrano molti casi, in cui il senso della parola διάνοια si confonde con quello dello stesso λόγος o del νοῦς.

In modo analogo, alcuni credono di potere precisare il contenuto di ἡδονή, sostenendo che Platone adoperò questo termine per indicare il piacere sensuale, mentre adoperò χάρις e τέρψις per indicare il piacere spirituale.

In linea generale questa distinzione, fatta così, ha un certo valore; ma sarebbe un errore gravissimo credere che l'uso di quei termini si trovi sempre costante nel linguaggio psicologico del filosofo greco, tanti sono i casi in contrario che si potrebbero citare.

E questi esempi non sono i soli a fare nascere equivoci in chi crede che ai termini del linguaggio platonico si possa una volta tanto assegnare un significato unico, costante ed immutabile, come parrebbe di credere quando si legge il comento ad uno dei dialoghi del filosofo greco od una delle traduzioni che vanno per la maggiore; mentre nessuna difficoltà è tanto grande per chi vuole illustrare o riportare fedelmente il pensiero platonico in un'altra lingua, quanto quella che deriva dal precisare il significato di un dato termine e dall'esprimerlo in un altro linguaggio.

Con questo non credo di diminuire il merito di tutti quelli che hanno studiato con amore la filosofia platonica, lasciando opere di grande valore per la versione o per il comento; ma non posso nascondere che il pensiero del filosofo greco frequentemente non è interpretato con esattezza, perchè sul significato degli stessi termini spesso si è discordi.

In vero, chi conosce l'opera magistrale del Ficino (1), quella dello Schleiermacher (2), della Stallbaum (3), del Cousin (4), del Jowett (5), del Ferrai (6) e del Bonghi (7), per citare soltanto qualcuna delle più meritevoli per la bellezza della versione o per il comento, non può certamente disconoscere che questi interpreti del pensiero platonico non abbiano apportato molta luce nella spiegazione delle dottrine del filosofo greco. Però, se si pensa che questa interpretazione terminologica si suole fare, volta per volta, tosto che se ne presenta l'occasione nella traduzione o nel comento, bisogna convenire che chi non sappia che lo stesso termine possa avere sensi diversi nelle varie opere di Platone, non può comprendere perchè la stessa parola ora si debba tradurre in un modo e ora in un altro, spesso del tutto opposto (8).

In ordine a queste ricerche filologiche, trattate con un criterio veramente scientifico, e dirette a ricostruire una data disciplina, io conosco, una sola opera, di molto valore, cioè, quella dello Steinthal (9), la quale però ha un campo troppo vasto e si riferisce alla logica.

Pertanto io, ad evitare questi due difetti, mi sono servito delle ricerche filologiche, etimologiche e terminologiche, per un fine tutto particolare allo svolgimento del presente lavoro. Anzitutto,

---

(1) *Platonis* Opera, Venetiis, 1527.

(2) *Platonis Werke.* Berlin, 1826.

(3) *Platonis* Opera omnia, Gothae. 1834.

(4) *Oeuvres complètes de Platon, traduites*, Paris, 1846.

(5) *The dialogues translated into Englisch with analysis and introductions.* London 1871.

(6) *I dialoghi di Platone* tradotti e dichiarati, Loescher, Torino.

(7) *Dialoghi di Platone* tradotti, Bocca, Torino.

(8) Chi ne vuole avere una prova, legga il saggio che di questa terminologia occasionale lasciò il Bonghi nel suo comento al *Philebus*—nei " Dialoghi di Platone tradotti „ v. XIII, Torino, Bocca, 1896; e subito si persuaderà che spesso la spiegazione di certi termini non è sempre applicabile passando da un'opera all' altra.

(9) *Geschichte der sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik.* Berlin, 1890-91. La 1a ed. è del 1863.

come dirò meglio nel capitolo seguente, ho raccolto i termini più opportuni ed essenziali per ricostruire con essi lo schema della psicologia platonica, la quale si trova esposta, senza un vero nesso logico, nelle varie opere del medesimo. In secondo luogo mi sono proposto di esaminare uno per uno questi termini con l'aiuto dell'etimologia, per darmi ragione del significato di ciascuno di essi. E per definire con esattezza e precisione questo valore logico, ho esaminato ad uno ad uno, in tutte le opere di Platone, l'uso che egli fece dei termini psicologici, esponendo i diversi sensi che essi possano avere, in modo da far rilevare i mutamenti subìti dal pensiero del filosofo greco. Perciò, sotto questo punto di vista, posso dire che l'interpretazione terminologica, così come l'ho diretta, segna una novità; la quale, poi, se sia veramente vantaggiosa, lo vedrà il lettore nel corso di questo lavoro.

α

La terminologia dei fatti di coscienza nella psicologia platonica.

Chi conosce il sistema delle dottrine filosofiche di Platone, sa che la psicologia, non avendo alcun fondamento biologico, è, puramente e semplicemente, una parte della gnoseologia, cioè, di quella scienza, che allora si diceva la dottrina delle idee, nel senso che la psicologia precede questa scienza dal punto di vista cronologico, ma non mai da quello logico. Il filosofo greco, inteso tutto a studiare il pensiero e l'essere, in se e per se, mediante il processo dialettico, non si servì mai delle ricerche psicogenetiche per ispiegare il problema della conoscenza, che è una parte di quello della coscienza e della incoscienza, nè pensò mai di esporre la psicologia come una trattazione intera e completa, e, sopratutto, ordinata in tutto il suo svolgimento. Perciò, per avere uno schema di quella, che poi si disse la scienza della psiche — περὶ τῆς ψυχῆς —, bisogna raccogliere le teorie, esposte qua e là nelle opere platoniche, e riconnetterle e sistemarle con quel criterio logico, che certamente Platone dovette avere e che a lui servirono di guida nelle speculazioni logiche, gnoseologiche, etiche e metempiriche, quantunque all'apparenza sembri che esso manchi del tutto.

Per riuscire in questo intento, io nell'esaminare la terminologia, adoperata dal pensatore greco in questa disciplina, ho creduto conveniente seguire il criterio logico, che regola la sua psicologia, in modo da presentare, mediante l'esame dei termini propri di questa scienza, uno schema quasi completo degli argomenti che la costituiscono. Pertanto, nell'esporre questo disegno, poichè la psicologia platonica, pur non essendo biologica,

nel significato moderno di questa parola, studia la psiche negli organismi viventi, bisogna, prima di ogni altro, spiegare che cosa significhino, nel linguaggio psicologico di Platone, ζωή e βίος, per vedere quale sia il valore logico di ciascuno di essi e in che l'uno sia differente dall'altro.

1.°
Ζωή.

Questo termine nel linguaggio filosofico di Platone serve a significare quello che noi diciamo vita, intesa però nel senso più vasto della parola, cioè, intesa, in senso generale, come vita cosmica, e, in particolare, come vita vegetale ed animale. Se non che, tra la vita, come la concepiamo noi, e la ζωή, come la concepiva Platone, vi è una differenza sostanziale, che è utile mettere in chiaro, per comprendere le relazioni che passano tra la psiche e la vita nella psicologia di quest'ultimo.

Se si accetta la teoria dell'evoluzione, logicamente si è costretti ad ammettere che, durante il processo formativo del sistema solare, l'apparizione della vita dovette precedere quella della psiche, perchè anche ora si può constatare che vi può essere l'organizzazione della materia vivente, senza ancora esservi il fatto psichico. Di qui la conseguenza, accettata da molti psicologi, che, cioè, quella che si dice psiche o anima è un prodotto di ciò che si dice vita, nel senso che il fatto psichico è un fatto biologico, come il fatto fisiologico, di cui è la rivelazione, e nulla più.

Secondo Platone, al contrario, il principio, per cui ogni cosa vive, non è la ζωή, ma la ψυχή, perchè questa è l'apportatrice della vita — φέρουσα ζωήν — *Phaedo,* LIV, 105, D —, il che vuol dire che quella precede questa. Di modo che, se l'universo, per es., secondo lui, è un macrocosmo vivente,—ζῷον—, ciò è dovuto al fatto che esso è un animale dotato di psiche — ζῷον ἔμψυχον —, al fatto, cioè, che la natura è animata da una psiche cosmica (1); e se la materia vivente delle piante e degli animali presenta l'organizzazione e compie le funzioni

(1) τὸ τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε—*Phil.* XVI, 30, A.

fisiologiche e psichiche, ciò si deve anche al fatto che la psiche comunica il moto alla materia, e, col moto, la vita organica e spirituale.

Di qui si vede che l'ilozoismo nella filosofia platonica è una derivazione dell' animismo o meglio del pampsichismo, perchè l' unica realtà, che, mentre si muove da se, imprime il movimento alle cose, cui infonde la vita, è la psiche.

La psiche, infatti, è detta ciò che si muove sempre — τὸ ἀεικίνητον — *Paedr.* XXIV, 245, C—; ciò che si muove da se — τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν — *Phaedr.* XXIV, 246, A —; ciò che è principio di moto—κινήσεως ἀρχή—*Phaedr.* XXIV, 245, D (1).

Altre volte, è vero, Platone affermò che la causa della vita — αἴτιος τοῦ ζῆν — è Ζεύς, che è duce e re di tutte le cose (2), ma in questo caso Ζεύς è il κόσμος, cioè, la natura, animata dalla psiche cosmica, per cui mezzo la vita è sempre inerente in tutto ciò che vive — δι' ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει — *Cratyl.* XIV, 396, B.—Infatti, secondo il filosofo greco, nella natura di Ζεύς, cioè, nell' universo esiste una psiche regale e una mente regale anch'essa, per la potenza di causazione ond' è dotata — διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν — (3), perchè, secondo il pampsichismo platonico,

" Spiritus intus alit totamque infusa per artus
Mens agitat molem „.

---

(1) Perciò Platone anche nel significato metaforico considerava come causa di attività, cioè, come psichico e vivente, tutto ciò che spinge al moto. Per es., egli chiamava l'amore sensuale — τὸν τῆς ξυνουσίας ἔρωτα — ora un animale vivente — ζῶον ἔμψυχον — *Tim.* XLIV, 91, A —, ora un bruto, sordo all'imperio della ragione — ζῶον ἀνυπήκοον τοῦ λόγου — *Tim.* XLIV, 91, B —, ora un animale eccitatore di desiderj — ζῶον ἐπιθυμητικόν —, perchè suscita brame sensuali e ardenti — ζωτικὴν ἐπιθυμίαν — in tutti, e specialmente nelle femine — *Tim.* XXXIV, 77, C. —

(2) οὗ γάρ ἔστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν, ὅστις ἐστὶν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων — *Cratyl.* XIV, 396, A.

(3) ... ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δε νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν — *Phil.* XVI 30, D—.

Perciò dio, che, poi, è l'energia cosmica, la quale comunica la vita e il moto a tutte le cose, era anche detto da Platone ζῶον ἀθάνατον — *Defin.* 411, A.

Si può dire adunque che tutto ciò che è dotato di psiche, vale a dire che è ἔμψυχον, è necessariamente vivo—ζῷον, perchè dovunque s'ingeneri la psiche — ἐγγένηται ἡ ψυχή — là si manifesta la vita, cioè, si ha un corpo vivente—ζῶον ἔσται — *Phaedo* LIV, 105, C—. Del resto, per provare che la psiche è l'apportatrice della vita a tutto ciò, dove essa entra (1), basti pensare che il cosmos, essendo immortale, non può mai essere privato del moto e perciò della vita; mentre le cose particolari, non movendosi da se, sono soggette alla morte; infatti, quando in esse vien meno la vita, perchè la psiche le abbandona, restano inattive. Un esempio ce lo apprestano gli organismi viventi, i quali, finchè in essi perdura la causa del moto interno ed esterno, cioè la psiche, vivono nel senso organico e psichico, ma, appena sopraggiunge la morte, che è il contrario della vita — ζωῇ ἐναντίον—*Phaedo,* LIV, 105, D—, questa produce la cessazione della vita — παῦλαν ἔχει ζωῆς — *Phaedr.* XXIV, 245, C — ed essi restano inattivi.

Da quanto si è detto fin qui, risulta che la ζωή è una manifestazione dell'energia della ψυχή, e che essa è diffusa in tutta la natura, il che vuol dire che vi è una vita cosmica a parte la vita degli esseri e degli organismi che si trovano in esso.

Infatti, secondo l'ilozoismo platonico, l'universo, cioè, il κόσμος, è detto ora un animale psichico — ζῷον ἔμψυχον — *Tim.* VI, 30, B—, ora un animale perfetto—ζῷον τέλεον—*Tim.* VII, 32, D—, ora ciò che è simile ad un vero animale--τῷ παντελεῖ ζώῳ—*Tim.* VI, 31, B—perchè, mediante la psiche cosmica, si muove sempre da se — ἀεικίνητον—.

Oltre la vita del macrocosmo, che non è soggetta a dissoluzione, vi è anche quella delle cose individuali, e che si possono dire o parti viventi della natura, ovvero organismi particolari, ognuno dotato di vita propria; e in questo senso gli

---

(1) Ἡ ψυχὴ ἄρ ὅ τι ἂν αὐτὴ κατάσχῃ, ἀεὶ ἥκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρουσα ζωήν — *Phaedo,* LIV, 105, D.

esseri, che si trovano nell'universo sono tutti πάντα ζῷα — *Tim.* VII, 33, B—, perchè sono animali legati in parentela secondo i rapporti naturali — κατὰ φύσιν ξυγγενῆ ζῷα — *Tim.* VI, 30, D.—Perciò nel linguaggio platonico gli astri sono detti ora esseri viventi — ζῷα—*Tim.* XIII, 41, D—, ora animali divini— ζῷα θεῖα—*Tim.* XII, 40, B—.

La terra, come parte dell'universo, a sua volta, è dotata di ζωή, tanto vero che da essa sono sorti tutti i viventi, compreso l'uomo (1). Di modo che essa, quando fu formata, in tanto produsse tutte le specie dei vegetali e degli animali (2), in quanto, come parte dell'organismo universale, ha la sua psiche e perciò la sua specie di esistenza.

Ora, se, secondo l'ilozoismo platonico, la natura si può considerare tutta organica, nel senso che la psiche e la vita sono in grado diverso in tutti gli esseri, che formano il cosmos, a cominciare da quelli che noi consideriamo inorganici e inorganizzati, a maggior ragione si deve riconoscere che i vegetali sono organismi psichici e perciò anche viventi. E, infatti, Platone dichiarò che i vegetali—δένδρα καὶ φυτὰ καὶ σπέρματα—, sono dotati di una psiche, particolare alla loro natura, in forza della quale vivono, e fin anco sentono. Ogni pianta perciò, considerata dal punto di vista biologico, non si può dire differente da ogni altro animale—διὸ δὴ ζῇ μὲν ἔστι τε οὐκ ἕτερον ζώου —*Tim.* XXXIV, 77, C—. Essa partecipa della psiche vegetativa —μετέχει... τοῦ τρίτου ψυχῆς εἴδους—*Tim.* XXXIV, 77, B—, che, nella classificazione fatta da Platone, dopo il τὸ λογιστικόν e il τὸ θυμοειδές, occupa il terzo ed ultimo posto, ed è detto τὸ ἐπιθυμητικόν — (3). Con questa psiche, sfornita d'intelletto, ma non di sensibilità, la pianta vive, come un animale, benchè, a dif-

(1) τὰ ἐκ τῆς φυόμενα καὶ τὰ ζῷα, τά τε ἄλλα καὶ ἄνθρωπος— *Theag.* I, 121, B.

(2) ἔφυε ζῷα παντοδαπά, θηρία τε καὶ βοτά—*Menex*, VII, 237, D.

(3) Questa idea panzoistica, che è un'espressione del pampsichismo platonico, ha i suoi precedenti storici si può dire presso la maggiore parte dei filosofi presocratici. A partire da Talete, secondo il quale le piante sono animali psichici — τὰ φυτὰ ἔμψυχα ζῷα — *Stobeus, Eclogarum phys. et. ethic.* I, 758,—i filosofi naturalisti greci affermarono molto spesso che gli organismi

ferenza di questo, non possa muoversi di per se—ὑφ'ἑαυτοῦ— *Tim.* XXXIV, 77, C — (1).

Negli animali, che sono dotati di una psiche più sviluppata, la vita si manifesta molto più complessa. La ζωή in essi comincia col concepimento, perchè nel liquido seminale vi sono animaletti, i quali però non si possono scorgere con la vista, a causa della loro piccolezza e dello stato d' omogeneità che presentano (2). La vita organica si evolve gradatamente, grazie sopratutto alla nutrizione, che serve a reintegrare le perdite, cui va soggetto ogni animale (3). Il segno più manifesto che la vita persiste nell' organismo è la respirazione, la quale dura finchè vive τὸ θνητὸν ζῶον, cioè, finchè la psiche non abbandona il corpo, il che avviene nel momento della morte.

Tutti gli animali, adunque, dal zoosperma all' uomo, per mezzo della ζωή, vivono, cioè, compiono, in maniera analoga, le funzioni fisiologiche, necessarie alla conservazione della vita. Però, se rispetto alla vita vegetativa, tutti gli animali, compresi gli uomini, differiscono tra loro per una complessità minore o maggiore di organi e di funzioni, rispetto alla vita psichica si può dire che essi si possono dividere in due grandi generi in quello degli animali irragionevoli, e in quello degli animali ragionevoli. (4)

---

viventi costituiscono una " bella d'erbe famiglia e d'animali ", dotati in grado diverso di psiche e perciò di vita.

Platone si valse di queste reminiscenze, specialmente di quelle pitagoriche, per sostenere che le piante, come parte dell'organismo universale, vivono—*Phil.* XI, 22, B—; che hanno costumi—*Theag.* I, 121, B—come gli animali e che, come questi, si lasciano educare—*Leg.* VI, XII, 765, E—, avendo la psiche, speciale, è vero, secondo la loro natura, ma sempre apportatrice della vita.

(1) Anche presso gli scrittori latini il verbo *vivere,* corrispondente a ζῆν — ha questo significato generale: " tam natura putarem hominis vitam sustentari, quam vitis aut arboris; haec enim etiam dicimus vivere " — Cic. *Tuscul.* 1, 24.

(2) ἀόρατα ὑπὸ σμικρότητος καὶ ἀδιάπλαστα ζῶα — *Tim.* XLIV, 91, D.

(3) νέα... ξύστασις τοῦ παντὸς ζώου—*Tim.* XXXVIII, 81, B.

(4) διαιρετέον... δυ' εἶναι ζώων γένη, τὸ μὲν ἀνθρωπίνον, ἕτερον δὲ τῶν ἄλλων ξυμπάντων θηρίων ἕν — *Polit.* VII, 263, C—.

Altre volte Platone adoperava l' espressione τὸ θηριῶδες γένος

I primi sono quelli che anche oggi da alcuni sono detti bruti, perchè la loro psiche, secondo Platone, è priva di intelletto — ἄνους, ἄλογος. — Questi animali subumani nel linguaggio platonico ora sono detti τὰ ζῶα — *Resp.* VI, XX, 510, A —, ora τὰ ζῶντα — *Phaedo*, XVI, 71, E —, ora θηρία — *Polit.* VII, 263, C—, ora θρέμματα — *Tim.* XXXII, 70, E — etc.

Essi vivono o nell'acqua, o nella terra, o nell'aria — *Tim.* XII, 40, A — ; ma sebbene abbiano una psiche più evoluta di quella che si trova nelle piante, ciò non pertanto, non si possono paragonare agli uomini, perchè, se è vero che il sentire è comune agli uni e agli altri (1), è anche vero che i bruti sono privi, se non d'intelligenza, d'intelletto. Essi, in vero, secondo Platone, con l'esercizio delle facoltà psico-corporee, che, derivano dalla sensibilità — αἴσθησις —, come sono la percezione αἴσθησίς τινος — e la memoria passiva — μνήμη —, mostrano di essere più o meno intelligenti, e perciò acquistano esperienze, si educano e si lasciano educare; ma, non avendo il νοῦς, nè le forme di esso, cioè, nè il λόγος nè la φρόνησις, sono privati di ogni facoltà puramente psichica o razionale, come, per es., l'ἀνάμνησις, la βούλησις, il νοῦς.

Il che vuol dire, che sotto l'aspetto psicologico i bruti formano un regno zoologico inferiore di gran lunga a quello umano, perchè vi intercede una differenza qualitativa e sostanziale.

Di qui ne viene che, fra tutti gli animali viventi, l'uomo, soltanto, secondo Platone, è dotato di psiche ragionevole. Infatti, se esso, come tutti gli altri animali, è un ζῶον, che ha il desiderio di vivere — ἐπιθυμεῖ ζῆν — *Crit.* XV, 53, D —, prima ancora di sapersene dare ragione; se esso inoltre ha le facoltà psico-corporee, comuni a tutte le specie inferiori, possiede, a differenza di tutte queste, la mente o l'intelletto.

E perciò, mediante la ragion teoretica, dalle conoscenze d'o-

---

per indicare le specie subumane; e l'espressione τὸ ἀνθρώπινον γένος, per indicare la specie umana — *Polit.* XIII, 269, D.

(1) εὐθὺς γενομένοις πάρεστι φύσει αἰσθάνεσθαι ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις — *Theaet.* XXIII, 171, E; XXX, 186, B.

rigine sensoriale, che sono più o meno illusorie, esso si solleva nella ragione delle idee, dove si trova il vero, il bello e il buono; e, mediante la ragione pratica, egli non più desidera vivere, ma vuole vivere — βούλει ζῆν — *Crit.* XV, 54, A —, perchè comprende che bisogna fare il massimo conto non del vivere soltanto, ma del vivere bene, cioè in conformità dell'idea del bene (1).

Gli animali tendono al piacere sensibile e se ne appagano, quando lo raggiungono; l'uomo, al contrario, aspira di proposito a raggiungere il vero, che è la fonte di un piacere più elevato e più duraturo.

Perciò, a causa di questa differenza sostanziale, Platone diceva ora che l'uomo è il più divino e il più mite di tutti gli animali — θειώτατον ἡμερώτατόν τε ζώων — *Leg.* VI, XII, 765, E —, ora che è il più pio — ζώων θεοσεβέστατον — *Tim.* XIV, 42, E — , essendo superiore a tutti essi, per le facoltà psichiche teoretiche e pratiche.

2.°

βίος.

Come si vide il termine ζωή nel linguaggio psicologico di Platone serve a designare il fatto dell'esistenza pura e semplice di tutte le cose, che, essendo dotate di vita, intesa nel senso più generale di questa parola, si trovano nella natura.

Il termine βίος, al contrario, nel linguaggio dello stesso scrittore serve ad indicare, come regola generale, la vita umana propriamente detta; di modo che si può dire che la ζωή sta a βίος come il genere sta alla specie. Il primo, termine, infatti, anche limitato al campo puramente biologico, abbraccia l'esistenza di ogni organismo vegetale ed animale, irragionevole o ragionevole; il secondo, invece, comprende soltanto la vita degli animali dotati di ragione, cioè, degli uomini (2).

---

(1) οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστου ποιητέον, ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν — *Crit.* VIII, 48, B —.

(2) Questa distinzione, come regola generale, fu mantenuta, con una certa costanza, nel linguaggio dei filosofi greci e alessandrini, quali p. es., Ari-

Però bisogna notare che nel linguaggio platonico l'uso di questi termini molto spesso si può dir promiscuo, tanto che non si può fare una distinzione tra βίος e βιοῦν da una parte e ζωή e ζῆν dall'altra. Per es., vi sono alcuni casi in cui il termine βίος ha lo stesso valore di ζωή, come quando Platone diceva che le Parche tessono per ogni animale i modelli della vita — τά τῶν βίων παραδείγματα — *Resp.* X, XV, 617, D; 618, A —; che esse preparano così le forme di esistenza di tutti i viventi, e in ispecie quelle degli uomini — ζώων τε... πάντων βίους καὶ δὲ καὶ τοὺς ἀνθρωπίνους—*Resp.* XXV, 618, A—; e che la psiche sta unita con l'organismo, finchè non sieno spezzate le catene della vita — οἱ τοῦ βίου δεσμοί — *Tim.* XXXIII, 73, B.

Perciò si trova detto che la vita è comune a tutti i viventi, ai vegetali e agli animali — βίος πᾶσι φυτοῖς καὶ ζώοις — *Phil.* XI, 22, B—; che la pianta vive—τό φυτευθὲν βιοῖ — *Theag.* I, 121, B—, che, tutti gli animali, a cominciare dal mollusco — πλεύμων—, hanno vita—βίος—*Phil.* X, 21, C.

Ma, a parte questi casi, in cui Platone adoperò i termini sopracitati con una certa libertà, come regola generale la ζωή è ben distinta da βίος.

Questa differenza, a prima vista, può sembrare oziosa, specialmente per chi si fa a studiare la filosofia platonica; ma, al contrario, essa ha un'importanza massima se si vuole assegnare il giusto valore alla psicologia di questo scrittore.

Il fatto che la ζωή è comune all'uomo e ai bruti, agli organismi animali e a quelli vegetali, alla materia organica e a quella inorganica, ci fa pensare che l'uomo, secondo Platone, considerato *come una monade* dell'universo, è un essere dotato di vita, e in particolare un organismo che vegeta, cioè, che cresce come le piante, e che compie tutte le funzioni fisiologiche come gli altri animali.

Ma, considerato come animale ragionevole, che, oltre della

---

stotile e Filone. βίος ζωῆς διαφέρει · βίος γάρ μὲν ἐπὶ τῶν λογικῶν τάσσεται ζώων, τουτέστιν ἀνθρώπων μόνων, ζωὴ δὲ ἐπὶ ἀνθρώπων καὶ ἐπὶ τῶν ἀλόγων ζώων · ἐντεῦθεν 'Αριστοτέλης τὸν βίον ὡρίσατο οὕτως, βίος ἐστὶ λογικὴ ζωή · ὁ δ' οὖν ἐπὶ τῶν θηρίων βίον τάσσων ἀκυρολογεῖ. Ammonius. Περὶ ὁμοίων καὶ διαφόρων λεξέων. p. 30.

ζωή, è anche dotato di βίος, ci fa pensare che l'uomo sotto l'aspetto psicologico forma una specie a parte. Ben è vero che Platone qua e là disse che le facoltà sensoriali sono comuni, sebbene in grado diverso, alle piante, agli animali e agli uomini; ma è anche vero che le facoltà razionali sono la qualità specifica della psiche umana.

Il che vuol dire che la psicologia, teoretica o pratica, è una scienza puramente e semplicemente antropologica, perchè ha per obbietto lo studio della psiche dell'uomo, considerato come animale ragionevole per natura propria.

Sotto questo rispetto, l'uomo è l'unico animale, che, essendo dotato di ragione, può vivere, oltre la vita vegetativa, comune alle piante e ai bruti, anche quella veramente umana.

Di modo che le espressioni ἔδειν βίον — *Charm.* XIX, 171, D — ; διάγειν β.... — *Resp.* I, V, 431, A — ; διατελεῖν β... *Apol.* XVIII, 31, A — etc., che vogliono dire vivere, passare la vita, etc., poco importa se in conformità o in disformità delle leggi etiche, si possono riferire agli uomini soltanto, ma non agli altri viventi.

La ragione è che nel valore logico del termine βίος c'è incluso anche quello di ζωή, ma non viceversa, perchè la vita umana, — βίος — sia pure dedicata alla soddisfazione dei sensi, in tanto è possibile, in quanto l'uomo, come organismo animale, sia anche dotato di ζωή. E così si spiega perchè questo termine ha sempre un significato puramente biologico, mentre il termine βίος, oltre a potere avere questo valore, ne ha un altro, tutto proprio, che è etico, potendo la vita umana essere valutabile con lode o con biasimo, a seconda la linea di condotta prescelta nella convivenza sociale.

Vi è perciò un ἀνθρώπινος βίος—*Polit.* XVI, 274, D—, della quale non partecipa nessun altro animale, perchè l'uomo, per mezzo della psiche razionale, conosce che in tutta quanta la tragedia e comedia della nostra esistenza—ἐν τῇ τοῦ βίου ξυμπάσῃ τραγῳδίᾳ καὶ κωμῳδίᾳ — *Phil.* XXIX, 49, B — la vita può essere buona o cattiva — βίον καὶ χρηστὸν καὶ πονηρόν — *Resp.* X, XV, 618, C—; che c'è una vita del piacere—βίος τῆς ἡδονῆς — e una vita del pensiero—βίος τῆς φρονήσεως — *Phil.* II,

11, E — ; ma che se egli vuole vivere da uomo—ζῆν .... ἀνθρώπου βίον — *Phil.* X, 21, C —, deve scegliere la vita della mente — τὸν τοῦ νοῦ βίον — *Phil.* X, 21, D—, che è l'essenza della vita umana — ἀρετὴν βίου — *Resp.* X, XV, 618, C—: la più divina di tutte le condizioni della nostra esistenza — πάντων τῶν βίων .... θειότατος — *Phil.* XVIII, 83, B —.

3°

σῶμα.

Il termine σῶμα nel linguaggio filosofico di Platone ha parecchi significati, che bisogna conoscere se si vogliono comprendere i principali problemi della psicologia platonica, come, per es., la sensazione—αἴσθησις—, la rappresentazione—φάντασμα —, la memoria — μνήμη —, il sapere empirico — πίστις e δόξα—, il piacere ed il dolore corporeo — ἡδονή e λύπη —, ma specialmente se si vogliono spiegare le relazioni tra lo spirito e la materia.

Nel significato più esteso il termine σῶμα vuol dire la materia cosmica — (1) ὁ πᾶς οὐρανός, ὁ κόσμος — *Tim.* V, 28 B.— τὸ τοῦ παντός—*Polit.* XIV, 270, B,—il quale è visibile—ὁρατός— e sensibile al tatto — ἁπτός —, avendo il corpo — σῶμα ἔχων — *Tim.* V, 28, B —, perchè quello che noi chiamiamo cielo o cosmo—οὐρανὸν καὶ κόσμον —, secondo Platone, partecipa della materia — κεκοινώνηκέ γε καὶ σώματος—*Polit.* XIII, 269, D.

Il dio mitico, — θεός — che, diversamente dal dio biblico, non creò le cose *ex nihilo,* ordinò soltanto questa materia cosmica—già preesistente—, e perciò fece l'universo=τὸ πᾶν ξυνετεκταίνετο —, componendo la psiche cosmica dentro il corpo di esso — ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνιστάς — *Tim.* VI, 30 B. — Nel fare l'organismo universale—τὸ τοῦ παντὸς σῶμα—*Tim.* VII, 31, B—, dio si servì di quattro elementi: acqua, terra, aria, fuoco, che sono anch'essi corporei — σώματα —; e così con questo

(1) Nel linguaggio filosofico di Platone il dualismo tra la materia e lo spirito è espresso sempre coi due termini σῶμα e ψυχή — Il termine ὕλη — la selva e poi la materia—, che si trova presso qualche filosofo presocratico, e che, dopo essere stato adoperato da Aristotile, fu accettato come termine tecnico dai psicologi greci, nelle opere platoniche o si incontra raramente, o non ha il significato convenzionale che gli venne poi attribuito nella filosofia.

miscuglio fu fatta la massa dell'universo — τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη —, o meglio la compagine del mondo — ἡ τοῦ κόσμου ξύστασις — *Tim.* VII, 32, C. — In altri termini, il corpo visibile del cielo — τὸ σῶμα ὁρατὸν οὐρανοῦ — *Tim.* IX, 36, E — sorse quando dio fece un corpo perfetto, composto di elementi perfetti — τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησε — *Tim.* VIII, 32, C. (1).

Questo termine, poi, in un significato più ristretto, vuol dire tutto ciò che nell'universo è visibile — ὁρατόν — o palpabile — ἁπτόν —. Perciò Platone diceva che dio fece anche i corpi — σώματα — del sole, della luna e dei pianeti — *Tim.* XI, 38, C — e tutti gli altri corpi celesti, che sono gli strumenti materiali del tempo — ὅσα ὄργανα χρόνου — *Tim.* XIV, 42, D — *Leg.* X, IX, 898, D e *seg.* Secondo lui, tutto ciò che è corporeo e che perciò è sensibile alla vista e al tatto è generato — σωματοειδές καὶ ὁρατὸν καὶ ἁπτόν τε δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι. *Tim.* VII, 31, B; perchè dio dovette infondere la psiche nei corpi — ψυχὴν σώμασι ἐμφυτεύειν. *Tim.* XIX, 42, A —. Egli, anzi, disseminò le psichi in tutti i corpi del cielo, che, come si disse, sono organismi viventi, ma immortali.

Gli elementi, di cui è costituita la terra, sono corpi — σώματα — e tutti visibili — πάντα ὁρατά — *Tim.* XVI, 46, D. — Tali sono l'acqua, la terra, l'aria e il fuoco. Essi si possono dire anche i principj — ἀρχαί — di tutte le cose, o meglio gli elementi costitutivi dell'universo — στοιχεῖα τοῦ παντός — *Tim.* XVII, 48, B —; ma sono corporei — σώματά ἐστι — *Tim.* XX, 53, C. (2).

(1) Questa terminologia è comune ai filosofi Greci. Per es., Aristotele dice che Anassimandro concepiva l'infinito come σῶμα ἄπειρον. — *Phys.* I, 4, 187, a, 13; e che chiamava gli elementi costitutivi delle cose σωματικὰ στοιχεῖα —, i quali formano τὸ σῶμα τοῦ κόσμου. *Phys.* III, 6, 206, a, 22.

(2) Si noti che secondo Platone il termine σῶμα indica sempre un corpo infinitamente grande o infinitamente piccolo, che possa cadere sotto i sensi. Il termine τόπος indica, invece, il luogo occupato dalle cose sensibili, e χώρα, infine, significa lo spazio, che è ciò che non muta mai, mentre mutano tutti i corpi compresi in esso. Perciò, mentre, i σώματα e i τόποι si possono conoscere δόξῃ μετ' αἰσθήσεως, cioè, si possono percepire coi sensi, la χώρα,

Con questi elementi sensibili e con la psiche, che è invisibile—ἀόρατον —, essendo soltanto intelligibile — νοητὸν νῷ μόνῳ — *Leg.* X, IX, 898, E—*Tim.* XVI, 46, D. —, furono formati tutti gli organismi, vegetali ed animali.

In un senso più ristretto, il termine σῶμα vuol dire il corpo degli animali. Dio, secondo Platone, ordinò alle potenze inferiori — θεοῖς — di plasmare i corpi mortali — σώματα πλάττειν θνητά — *Tim.* XIV, 42, D. — E questi dei, prendendo le particelle invisibili della materia cosmica, e facendo con esse ogni singolo corpo — ἓν ἐξ ἁπάντων ἀπεργαζόμενοι σῶμα ἕκαστον —, legarono gli immortali giri della psiche nel corpo, che è soggetto al flusso e riflusso dei mutamenti — εἰς ἐπίρρυτον σῶμα καὶ ἀπόρρυτον — *Tim.* XV, 43, A.—Così fecero il corpo degli animali, che sono costituiti di diverse parti — μέρεα — *Tim.* VI, 30, C —, o meglio, di diversi organi. *Tim.* XXVIII, 65, B.

Nel senso antropologico, questo termine significa il corpo umano. Esso consta di diversi tessuti — ξυγκεῖται τὸ σῶμα ἐξ ὀστῶν καὶ νεύρων etc. — *Phaedo* XLVII, 98, C.—Gli dei, nel plasmarlo, fecero il capo a mo' di sfera — εἰς σφαιροειδὲς σῶμα — *Tim.* XVI 44, D —, a simiglianza del cielo, al quale deve ubbidire tutto il corpo — πᾶν τὸ σῶμα — *Tim.* XVI, 44, D —, e lo dotarono di organi, per servire al governo della psiche — ὄργανα ἐνέδησαν τούτῳ πάσῃ τῇ τῆς ψυχῆς προνοίᾳ — *Tim.* XVI, 45, A.

Nel linguaggio psicologico, poi, questo termine è adoperato per esprimere tutto ciò che è eterogeneo alla psiche, e che perciò è opposto alla mente — νοῦς — e alla volontà — βούλησις. —

Il corpo, in quanto all'origine, è più giovane della psiche, perchè questa esisteva prima che fosse arrivata in una forma umana e in un corpo umano — πρὶν καὶ εἰς ἀνθρώπου εἶδος τε καὶ σῶμα ἀφικέσθαι. — *Phaedo,* XLI, 92, B—, di cui perciò è più antica — προτέρα καὶ πρεσβυτέρα... σώματος — *Tim.* VIII, 34, C.

Il corpo ha tutti caratteri opposti a quelli della psiche; sic-

---

al contrario, si può concepire con un certo ragionamento impuro — ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ — , essendo appena credibile — μόγις πιστόν — coi sensi. *Tim.* XVIII, 52, A, B.

chè l'uno non si può confondere con l'altra. *Gorg.* — XVIII, 463, E. — Esso è simile a ciò che è visibile — τῷ ὁρατῷ — *Phaedo* XXVI, 79, C — ed è poi cosa somigliantissima — ὁμοιότατον — a ciò che è umano — τῷ ἀνθρωπίνῳ —, mortale — θνητῷ —, inintelligibile — ἀνοήτῳ —, multiforme — πολυειδεῖ —, dissolubile — διαλυτῷ —, insomma, a ciò che non è mai identico a se stesso sotto lo stesso aspetto — καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτα ἔχοντι ἑαυτῷ — *Phaedo* XXVIII, 80, B —; perchè il corpo non cessa mai di perire continuamente. *Phaedo* XLI, 91, D. —

Il serbarsi sempre allo stesso modo ed identico a se stesso — καὶ ὡσαύτως ἔχειν καὶ ταὐτὸν εἶναι — conviene alle sole cose divine —, ma la natura del corpo non partecipa di questa legge — σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως — *Polit.* XIII, 269, D. —

Così, questi due termini — σῶμα e ψυχή — nella psicologia acquistarono un valore antitetico, specialmente nelle dottrine dello spiritualismo, che vuol dire dualismo, l'uno essendo adoperato per indicare il fisico, l'altro il morale dell'animale in genere e dell'uomo in particolare.

E in questo senso li adoperò sempre Platone.

A mo' d'es., i cambiamenti nell'uomo possono avvenire, — κατά τε τὴν ψυχὴν καὶ κατὰ τὸ σῶμα. — *Polit.* XIV, 270, E —; poichè vi sono cose, che si riferiscono all'una e all'altro — τὰ περὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὰ περὶ τὸ σῶμα — *Charm.* VII, 160, B. — Tali sono i piaceri — ἡδοναὶ — propri della psiche, a parte del corpo — χωρὶς τοῦ σώματος — *Phil.* XVIII, 32, C — e quelli del corpo, a parte della psiche — χωρὶς τῆς ψυχῆς — *Phil.* XXV, 41, C. —

Ed è poi noto che tutti gli uomini, arrivati ad una certa età, procreano καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν — *Com.* XXVI, 206, C —; cioè, alcuni col corpo, altri con la mente. L'amore per essi, a differenza da quello degli altri animali, è procreazione nel bello — τόκος ἐν καλῷ —, non solo col corpo ma anche con la psiche — καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν. — *Conviv.* XXV, 206, B.

La psicologia platonica è diretta a spiegare questo binomio, i cui termini per altro sono eterogenei e perciò inconciliabili.

Il σῶμα è tutto ciò che deprime le potenze della ψυχή, la quale mai è così felice, come quando è libera dal corpo.

E però in questa scienza questo termine spesso significa la sensibilità, cioè, la facoltà psichica ricettiva o passiva, perchè la psiche è soggetta a subire le impressioni—παθήματα—, che avvengono sul corpo. In vero, secondo Platone, conoscere una cosa mediante il corpo—τοῦτο γάρ ἐστι τὸ διά τοῦ σώματος—vuol dire osservare una cosa mediante i sensi—τὸ δι' αἰσθήσεως σκοπεῖν τι—*Phaedo* XXVII, 79, C.—La sensazione e la percezione, per es., richiedono l'accomunarsi in un'unica passione della psiche col corpo—τὸ δ'ἐν ἑνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γιγνόμενον—*Phil.* XIX, 34, A—, cioè, richiedono la compagine dell'una con l'altro—ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν—*Phaedr.* XXV, 246, C.—

In molti casi tra la psiche e il corpo vi è una correlazione reciproca—ξυνουσία.—Il vino, per es., riscalda ad un tempo l'una e l'altro—τὸ μὲν τῆς ψυχῆς μετὰ τοῦ σώματος θερμαντικὸν οἶνος—*Tim.* XXIV, 60, A—. E, come non si può curare una parte del corpo, senza curarlo tutto, così non si può curare il corpo senza curare la psiche: οὕτως οὐδὲ σῶμα ἄνευ ψυχῆς—*Charm.* V, 156, E. — Spesso le malattie della psiche nascono per causa delle disposizioni, in cui si trova il corpo — ξυμβάνει... διά... σώματος ἕξιν — *Tim.* XLI, 86, B, e viceversa.

Alle volte questo termine serve a designare gli organi sensori, in generale o in particolare. Le passioni, cioè, le impressioni, comuni a tutto il corpo—τὰ κοινὰ τοῦ σώματος παντὸς παθήματα — sono quelle, che derivano dagli organi propri della sensibilità — τὰ ἐν ἰδίοις μέρεσιν ἡμῶν γίγνονται — *Tim.* XXVIII, 65, B. — Le eccitazioni, cioè, i movimenti—αἱ κινήσεις—, prodotte dall'impressione sensibile—πάθημα—, sono propagate — φερόμεναι—attraverso il corpo—διὰ τοῦ σώματος—sino alla psiche, cioè, sino alla coscienza—*Tim.* XV, 43, C—; XVI, 45, D.—Quando, poi, le impressioni, per una ragione qualsiasi, non producono alcun effetto fisiologico, cioè, quando restano spente sul corpo—ἐν τῷ σώματι κατασβεννύμενα — *Phil.* XIX, 33, D—, allora lasciano la psiche impassibile, non essendo avvertite.—*Phil.* XIX, 33, D—.

Al contrario, sono avvertite tutte le impressioni, che, attra-

versando gli organi sensori — il corpo —, raggiungono la psiche — διά τοῦ σώματος.... ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει — *Theaet.* XXX, 186, B—o che, portate dai movimenti attraverso i sensi—διά τοῦ σώματος... φερόμεναι —, pervengono sino alla psiche — *Tim.* XV, 43, C — ; ovvero quelle che vi arrivano passando attraverso il corpo — διεξελθεῖν... ἐπὶ τὴν ψυχὴν — *Phil.* XIX, 33, D. — Gli stessi piaceri, per essere provati, devono, attraverso il corpo — διά τοῦ σώματος—, arrivare sino alla psiche. — *Resp.* IX, IX, 584, C. —

In particolare, poi, con questo termine spesso si designano i sensi. Di essi il più acuto è la vista — ὄψις —.. ὀξυτάτη τῶν διά τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων — *Phaedo.* XXXI, 250, D —. Questa facoltà — δύναμις τοῦ ὁρᾶν—nasce, quando il movimento prodotto da un'impressione luminosa, irradiandosi per tutto il corpo, sino alla psiche—διαδιδὸν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα μέχρι τῆς ψυχῆς—, produce una sensazione—*Tim.* XVI, 45, D. —

Altre volte il termine σῶμα serve a designare tutte le facoltà conoscitive d'ordine inferiore, le quali, ben diversamente da quelle razionali — ἀνάμνησις, νοῦς, etc. —, che sono pure — καθαραί —, si possono dire corporee, nel senso che esse non possono essere esercitate senza il corpo. Perciò, tranne la mente, le altre potenze—ἀρεταί—, che si dicono della psiche, hanno qualche affinità con quelle del corpo — ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος — *Resp.* VII, IV, 518, D. —

Infatti, la sensazione è detta — αἴσθησις περὶ τὸ σῶμα — *Phaedo* X, 65, B — *Leg.* X, IX, 898, E —; αἴσθησις διά τοῦ σώματος — *Phaedo* X, 65, D — ; πάθος καὶ κίνησις κοινῇ σώματος καὶ ψυχῆς—*Phil.* XIX, 34, A —.

Lo stesso si può dire della percezione. Sono conoscenze sensibili quelle delle cose che vediamo e percepiamo col corpo — ἅπερ καὶ βλέπομεν ὅσα τε ἄλλα διά τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα — *Tim.* XVIII, 51, C. — La psiche alcune cose le discerne di per se, — αὐτὴ δι' αὐτῆς ἐπισκοπεῖ —; altre, per mezzo delle potenze del corpo—τὰ δὲ διά τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων — *Theaet.* XXIX, 185, E. —

Così pure l'imagine — φάντασμα — richiede la presenza del corpo, perchè, senza di questo, l' impressione — πάθημα — non

può essere scritta nella psiche dal senso—che è uno scrivano spirituale — γραμματεύς — e, a maggior ragione, il contenuto della senzazione non può riapparire nella psiche, come una visione mentale, dipinta da un pittore — ζωγράφον —, mancando l'originale per farne le copie.

Sotto questo riguardo la stessa memoria—μνήμη—è una facoltà corporea; infatti, perchè la psiche, da se a se, senza l'aiuto attuale del corpo—ἄνευ τοῦ σώματος—, possa avere la ricordanza di una cosa—μνημεῖον—, bisogna che questa cosa l'abbia avvertita per lo innanzi insieme col corpo — μετὰ τοῦ σώματος ἔπασχε — *Phil.* XIX, 34, B. —

Il termine σῶμα spesso significa ciò che è sensibile — τὸ αἰσθητόν —, o meglio ciò che cade sotto i sensi. Per es., molti di quelli che amano, prima di innamorarsi della bellezza della psiche della persona amata, si lasciano prendere da quella del corpo—πρότερον τοῦ σώματος ἐπεθύμησαν—*Phaedr.* VIII, 232, E. In tutti i corpi si trova l'impronta di una e medesima bellezza — ἕν τε καὶ ταὐτὸν... ἐπὶ πᾶσι τοῖς σώμασι κάλλος; e perciò la bellezza di un corpo, qualsiasi è sorella a quella di ogni altro — τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὁτῳοῦν σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν — *Conviv.* XXVIII, 210, B. — Ma la bellezza delle psichi è più preziosa di quella del corpo—τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ... τοῦ ἐν τῷ σώματι — *Conviv.* XXVIII, 210, B.

Ogni uomo può vedere — ὁρᾶν — la massa del sole—ἡλίου... σῶμα —, ma nessuno può vedere le psichi di esso — ψυχὴν δὲ οὐδείς.—Lo stesso si può dire di qualsiasi animale, vivo o morto, di cui si vede il corpo, ma non la psiche, essendo quello ὁρατὸν e ἁπτὸν, mentre questa non si può percepire con nessun senso. *Leg.* X, IX, 898, D. *Soph.* XXXIV, 247, B.

Sotto l'aspetto gnoseologico il termine σῶμα significa tutto ciò che si oppone alla mente—νοῦς—e che per natura è irragionevole—ἀλογιστικόν—. Infatti, chi possiede la scienza dispregia il corpo—ἀτιμάτει τὸ σῶμα—, perchè sa che esso è la causa della privazione—ἄγνοια, ἀμαθία—, di quelle conoscenze pure e razionali, che la psiche possedeva prima ancora di essere incatenata dentro il corpo e indipendentemente da questo.

Quando essa è imprigionata nel corpo mortale—ὅταν εἰς σῶμα

ἐνδεδῇ θνητόν—subito diventa smemorata—ἄνους—*Phaedo* XV, 44, D. — Ciò prova che il commercio e la convivenza che la psiche ha col corpo—ὁμιλία τε καὶ ξυνουσία τοῦ σώματος—è una riduzione dell' attività della mente, perchè la psiche è ostacolata nello svolgimento delle sue potenze razionali da tutto ciò che è corporeo—ὑπὸ τοῦ σωματοειδοῦς—*Phaedo* XXX, 81, C—. Bisogna perciò liberare la psiche dalla demenza del corpo — τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης—*Phaedo* XI, 67, A—, essendo questo caduco—γηίνον—e perciò ἀλόγιστον—*Phaedr.* XXV, 246, C.—

Per queste ragioni il σῶμα è detto anche tutto ciò che riesce d' ostacolo — ἐμπόδιον — alla ricerca della verità.

In forza del soggettivismo platonico, che deriva dal significato empirico attribuito al termine σῶμα, finchè abbiamo il corpo—τὸ σῶμα εἴχωμεν—*Phaedo* XI, 66, B —, cioè, finchè ci affidiamo ai sensi, non potremo giammai arrivare a scoprire ciò che è—ὅ τι ἔστι— . Quando, infatti, la psiche prende a considerare qualche cosa in compagnia del corpo—μετὰ τοῦ σώματος ἐπιχειρῇ τι σκοπεῖν —, allora è ingannata da esso—*Phaedo* XI, 66, B—. Il concetto delle cose, insomma, non si può avere con nessuna delle sensazioni che avvengono sul corpo — τινὶ αἰσθήσει τῶν διὰ σώματος — *Phaedo* X, 65, D—, perchè l' essenza delle cose non si può contemplare con nessuna facoltà corporea—διὰ τοῦ σώματος—*Phaedo* X, 65, E—.

In ordine al problema della conoscenza si può dire che la unione della psiche col corpo—κοινωνία ψυχῇ καὶ σώματι — non è vantaggiosa alla mente quanto la loro separazione—διαλύσεως οὐκ ἔστιν ἢ κρεῖττον — *Leg.* VIII, I, 828, D.

Perciò il termine σῶμα, nel significato mitico o religioso, serve ad esprimere da una parte la causa del *depotenziamento* della attività razionale della psiche, e, d' altra parte, messo in antitesi col termine ψυχή, serve a far rilevare quanto sia misera la vita di quelli che sono schiavi dei sensi, e quanto beata la vita di quelli che aspirano ad uscire da questa prigione terrena. In effetti, secondo il misticismo platonico, la vita organica dura, finchè la psiche e il corpo sono legati insieme — τῆς ψυχῆς τῷ σώματι ξυνδουμένης — *Tim.* XXXIII, 73, B.

Per queste ragioni il corpo ora è detto prigione della psiche

— ζῶον ἀθάνατον — , la quale è chiusa in un carcere mortale — ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ. — *Axioc.* III, 365, E — ; ora è detto la tomba nostra, — τὸ σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα. — *Gorg.* XLVII, 493, A — , cioè, della psiche, che aspira a liberarsi da ogni involucro terreno — περίβολον —, fatto a simiglianza di carcere — δεσμωτηρίου εἰκόνα — *Cratyl.* XVII, 400, C (1).

La morte perciò è la separazione di due cose, cioè, della psiche e del corpo, l'una dall'altro: ὁ θάνατος... οὐδὲν ἄλλο ἢ δυοῖν πραγμάτοιν διάλυσις, τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, ἀπ'ἀλλήλοιν — *Gorg.* LXXX, 524, B. — ; o meglio la liberazione della psiche dal corpo — τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγήν — *Phaedo* IX, 64, C — ; λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος — ; o dalle catene del corpo — ἐκ δεσμῶν τοῦ σώματος — *Phaedo* XII, 67, D. —

Questo termine, infine, nel significato etico, serve ad indicare la causa o il simbolo di tutte le passioni che assoggettano la psiche ai sensi, e alle quali danno origine il corpo e i desiderj di esso — τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι. *Phaedo* XI, 66, C.

La psiche, cioè la mente, è tratta del corpo — ἕλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος — verso le cose sensibili. *Phaedo* XXVII, 79 C. — Di qui l'asservimento di essa ai piaceri e ai dolori corporei; perchè è in queste passioni che la psiche specialmente è legata al corpo — ἐν τούτῳ τῷ πάθει μάλιστα καταδεῖται ψυχὴ ὑπὸ σώματος. — *Phaedo* XXXIII, 83, C. Infatti, ogni passione sensuale inchioda quasi la psiche nel corpo — προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ σῶμα —, ve la conficca e la fa corporea — καὶ προσπερονᾷ καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ — *Phaedo* XXXIII, 83 D.

Quelli che non hanno un vero concetto della vita, considerano come morto colui, che non si dà pensiero dei piaceri, ond'è strumento il corpo — ὁ μηδὲν φροντίζων τῶν ἡδονῶν αἵ διὰ τοῦ σώματός εἰσιν — *Phaedo* IX, 65, A. Al contrario, quelli che

(1) Questa è una delle definizioni etimologiche del termine σῶμα, che si trovano nel *Cratylus.* XVII, 400, C. — Ma Platone diceva anche che questo termine deriva dal verbo σημαίνω = mostro, perchè la psiche mostra col corpo — τούτῳ — σώματι — σημαίνει ἃ ἂν σημαίνῃ — *Cratyl.* XVII. 400, C.

filosofano rettamente, si astengono dalle cupidigie del corpo — ἀπέχονται τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμιῶν — *Phaedo* XXXII, 82, C.

Sotto questo aspetto σῶμα vuol dire tutto ciò che si oppone alla ragione — νοῦς —, teoretica e pratica, cioè, tutto ciò che è irrazionale e che porta all' edonismo.

Perciò i piaceri sensuali sono detti — χωρὶς τῆς ψυχῆς — *Phil.* XXV, 41, C., cioè, piaceri propri del corpo, opposti a quelli spirituali — αἵ γε διὰ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἡδοναί *Phil.* XXIII, 39, D. Si può dire, per es., che il godimento fisico — ἥδεσθαι — si ha quando si mangia o si prova qualche altro sentimento corporeo — ἐσθιόντά τι ἢ ἄλλο ἡδὺ πάσχοντα αὐτῷ τῷ σώματι — *Protag.* XXIII, 337, C.

Il corpo, essendo ricettivo o passivo, può provare piaceri o dolori della pura vita animale, ma nulla più. Il che vuol dire che non vi possono essere desiderj di corpo — τοῦ σώματος ἐπιθυμίαι — *Phileb.* XXI, 35, C, perchè la spinta al desiderio appartiene alla psiche.

Secondo l'idealismo platonico un solo mezzo v' è nella vita per liberare la psiche dalla servitù del corpo ed è la filosofia, la quale, ricevendo la psiche di chi è desideroso di apprendere legata e incollata col corpo — διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην — *Phaedo* XXXIII, 82, E—, si sforza di avviarla alla ricerca del vero. In realtà, i soli filosofi possono aspirare al possesso del vero, perchè tengono il corpo a vile — τοῦ σώματος ὀλιγωροῦσί τε καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ ζῶσιν — *Phaedo* XIII, 68, D. — Essi sanno che fra i beni il primo posto è della psiche, il terzo delle ricchezze, mentre quello di mezzo è del corpo — σώματος περὶ μέση — *Leg.* V, XIII, 743, E. — Il che vuol dire che gli alimenti, che si riferiscono al corpo — τὰ περὶ τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν — sono meno pregevoli di quelli che si riferiscono al culto della psiche — *Resp.* IX, X, 585, D. — *Phaedo*, IX, 64, D. Una prova è che solo i sapienti rivolgono ogni loro cura — πραγματεία —, alla psiche, ma non al corpo — οὐ περὶ τὸ σῶμα — *Phaedo* IX, 64, E. —, intesi, come sono, a discioglierla dalla comunanza con la materia — ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας — *Phaedo* IX, 65, A.

4°.

ψυχή

Il termine ψυχή—da ψύχω = alito — nel significato più antico servì a designare la vita—ζωή, βίος—, di cui il segno più materiale e sensibile è il respiro. Gli uomini, primitivi, rozzi com'erano, prima di concepire una causa extra-organica della vita, dovettero notare che gli animali vivono, perchè respirano; sicchè nella lingua greca i termini ψυχή, πνεῦμα, ἄνεμος, si adoperarono, in origine, senza una differenza sostanziale, come ce lo prova il loro significato etimologico.

Secondo Aristotile, il termine ψυχή deriva da ψυχρός = ciò che è fresco, ovvero che raffredda, forse perchè la respirazione, il fatto più appariscente della vita, produce un interno refrigerio, necessario a mitigare il calore organico (1). Secondo Platone, in vero, poichè ζῆν = vivere vuol dire essere caldo, ogni animale — πᾶν ζῶον — ha nel sangue e nelle vene le cause del proprio calore, come se in se stesso avesse una certa sorgente di fuoco — οἷον ἐν ἑαυτῷ πηγήν τινα ἐνοῦσαν πυρός — *Tim.* XXXVI, 79, D.—Se non che ad ogni inspirazione — ἀναπνοή — l'aria penetra nei polmoni per refrigerarli; mentre ad ogni espirazione—ἐκπνοή—l'aria, già calda, uscendo fuori, si raffredda—τὸ δ'ἐξίον ψύχεται — *Tim.* XXXVI 79, E. Si può dire perciò che il termine ψυχή trae la sua origine dalla stessa radice, da cui derivano i verbi ψύχω, ἀναψύχω = raffreddo, e l' aggettivo ψυχρός *Tim.* XXXI, 70, C, D.

Ora, questo significato etimologico fa pensare che gli antichi Greci ebbero della psiche un concetto puramente materiale, intendendo per essa qualche cosa come un soffio, come un

---

(1) *De An.* lib. 1°, c. 2°.

alito, come aria (1). Una prova è che i termini πνεῦμα = respiro e ἄνεμος = vento furono anche adoperati non solo nel significato fisico, ma anche in quello psichico. Di qui l'espressione τὰ πνεύματα = gli spiriti vitali, con cui la psiche muove il corpo (2).

Platone, anche lui, nello spiegare il significato etimologico di questo termine, ricordò che i primitivi Greci aveano chiamato ψυχή la causa o l'atto del respirare, perchè il corpo, finchè vive, respira e prova refrigerio — ἀναψῦχον —; mentre, nel momento in cui la respirazione finisce — ἅμα δὲ ἐκλείποντος τοῦ ἀναψύχοντος—, il corpo si dissolve e finisce—τὸ σῶμα ἀπόλλυταί τε καὶ τελευτᾷ — *Cratyl.* XVII, 399, E. — Essa dura, come il calore interno, finchè si mantiene l'organismo animale—ἕωσπερ ἂν τὸ θνητὸν ξυνεστήκῃ ζῶον — *Tim.* XXXV, 78, E.—

Col tempo il termine ψυχή servì a significare la causa della vita organica—αἴτιον τοῦ ζῆν—,perchè, quando la psiche penetra in un corpo — ὅταν παρῇ τῷ σώματι —, produce in questo la funzione respiratoria—τὴν τοῦ ἀναπνεῖν δυναμιν παρέχει—*Cratyl.* XVII, 399, D.—Si disse, in fatti, che la vita — ζωή — si manifesta in quel corpo, dove sia ingenerata la psiche — ᾧ ... ψυχή ἐγγένηται — *Phaedo* LIV, 105, C e D. — Ora, la vita si conviene a ciò che è in grado di agire—οἵῳ τε εἶναι ἀπεργάζεσθαι—*Cratyl.* XIV, 396, A. — La causa, per cui la natura di ogni corpo—φύσις παντὸς τοῦ σώματος—può vivere e muoversi—καὶ ζῆν καὶ περιιέναι—, è la psiche, la quale ha la forza di serbarlo e di muoverlo—ἔχειν τε καὶ ὀχεῖν—*Cratyl.* XVII, 400, A.

---

(1) Infatti, secondo Diogene d'Apollonia, la psiche è ἀήρ = aria. *Arist. De anim* 1, 2, 405, a, 21; anzi ἀήρ θερμότερος — *Plut. De placit. philosoph.* fragm. b. p. 241. Lo stesso si può dire per qualche scrittore latino. Secondo Varrone, l'*anima* è " aer tepefactus in pulmone, fervefactus in chorde „ — in Lactantii Firmiani — *Op. omnia* — Lipsiae 1735, p. 1047.

(2) Nella lingua latina i termini *animus* ed *anima,* che derivano dal greco ἄνεμος, furono adoperati anch'essi o nel senso fisico (i venti) o in quello psichico (anima). Di qui le frasi: *agere animam* = vivere; *efflare a.* = morire — *Cic. Tusc.* 1, 9 etc. In Lucrezio, perciò, *animus* e *anima* sono la stessa cosa — *De rer. nat.* III, 136-7, 417.

La ψυχή perciò fu considerata come il principio della vita, che mette in moto ogni vivente, — ψυχὴ τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν αἰτία κινήσεως ζωτικῆς ζῴων — *Defin.* 411, C —, perchè il τὸ ζῆν si manifesta in quel corpo che si muove da se—ὅταν αὐτὸ καθ' αὑτὸ κινῇ — *Leg.* X, VII, 895, C. Ma questo moto si verifica quando vi è la psiche, che è la potenza che si può muovere da se — τὴν δυναμένην αὐτὴν αὑτὴν κινεῖν κίνησιν — *Leg.* X, VII, 895, C — 896, A — e che può fare muovere il corpo. Infatti, il movimento estrinsico — κίνησις ἔξωθεν — non è altro se non che il cambiamento di un corpo, che, per natura, è privo di psiche — σώματος οὖσα ὄντος ἀψύχου μεταβολή — *Leg.* X, VII,896, B. Perciò, come la psiche, che abita nel nostro corpo, ci conduce dovunque — ἡμᾶς ἡ παρ' ἡμῖν ψυχὴ πάντη περιφέρει — *Leg.* X, IX, 898, E—, così tutti gli altri animali, tutti i corpi celesti e lo stesso mondo, sono messi in moto, ciascuno dalla propria psiche.

Insomma, ogni psiche—ψυχὴ πᾶσα — è in tutte le cose principio di movimento—κινήσεως ἀρχή—, e perciò si può dire che nessuna altra cosa è al mondo, che si muova da se sola, tranne la psiche—μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχήν— *Phaedr.* XXIV, 245, C, E — 246, A— (1).

Generalizzando questo concetto dinamico, si suppose una psiche in tutte le cose della natura, perchè tutto il mondo visibile fu creduto un animale—ζῶον—e, per di più, psichico— ἔμψυχον — *Tim.* VI, 30, B. — E allora il termine ψυχή assunse un significato metempirico e volle dire la causa prima della genesi e della dissoluzione di tutte le cose— ὁ πρῶτον γενέσεως καὶ φθορᾶς αἴτιον ἁπάντων — *Leg.* X, V, 891, E —; la prima generatrice di tutte le cose — γένεσιν ἁπάντων πρώτην — *Leg.*

---

(1) Questa idea dinamica della psiche è antica nella storia della filosofia greca. Secondo Talete, per es., la psiche è δύναμις κινητικὴ τῆς ὕλης—*Stobeus Eclog.* I, 178; κινητικόν τι — *Arist.* — *De Anim.* 1, 2, 405, a, 19. Secondo Eraclito e gli atomisti è τὸ κινοῦν—Arist. *De Anim.* 1, 4, 403, b, 29; quello che può κινεῖν τὸ σῶμα—*Ibid.* 1, 3, 406, b, 15—; τὸ παρέχον τοῖς ζῴοις τὴν κίνησιν. Chi ne vuole sapere di più, vegga *Plut. De Plac. phil.* lib. IV, 898, § VI.

X, IX, 899, C —, ovvero la causa prima della generazione e della dissoluzione, del moto e del riposo delle cose, che sono, che sono state e che saranno—ταὐτὸν ὂν καὶ τὴν πρώτην γένεσιν καὶ κίνησιν τῶν τε ὄντων καὶ γεγονότων καὶ ἐσομένων καὶ πάντων αὖ τῶν ἐναντίων τούτοις—*Leg.* X, VII, 896, A.—Si può dire perciò che vi è una psiche, la quale governa il cielo, la terra e ogni movimento, che avviene nel mondo— ψυχῆς γένος ἐγκρατὲς οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ πάσης τῆς περιόδου—*Tim.* X, VIII, 897, B.

Questa psiche è quella, che imprimendo il moto circolare a tutte le cose—ψυχὴ μέν ἐστιν ἡ περιάγουσα ...πάντα— e, regolando le rivoluzioni del cielo — τὴν δὲ οὐρανοῦ περιφοράν.. ἐπιμελουμένη καὶ κοσμοῦσα—*Leg.* X, VIII, 898, C—, dà anche il moto al sole, alla luna e agli altri astri, che porta in giro — περιάγει o περιφέρει—*Leg.* X. IX, 898, D. E—; come la psiche, che si trova nel nostro corpo, ci trascina dovunque.

Dio, secondo i miti, nel creare le cose, mescolò la psiche dell' universo — τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν ἔμισγε — o meglio le particelle rimaste — τά... ὑπόλοιπα — della psiche cosmica e ne distribuì un egual numero agli astri — διεῖλε ψυχὰς ἰσαρίθμους — *Tim.* XIV 41, D, che sono dei — εἰσὶ θεοί — o esseri divini — θεῖα ὄντα — *Leg.* X, II, 386, D, o animali divini — θεῖα ζῶντα —, dotati di vita e perciò di psiche.

In forza del processo dialettico, poi, si invertì il ragionamento e si sostenne che ogni corpo vivente ha la psiche — ψυχὴν ἔχει —, perchè l'organismo universale è psichico — τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε — *Phil.* XV, 30, A. Vi è una differenza, però, tra l' uno e gli altri, ed è che " nella natura di Giove — ἐν ... τῇ τοῦ Διὸς ... φύσει —, cioè, nel cosmos, bisogna ammettere una psiche regale — βασιλικὴν ψυχήν — *Phil.* XVI, 30, D, la quale governa il mondo.

Secondo alcuni vi è un'unica psiche cosmica, secondo altri ve ne sono di più—*Leg.* X, VIII, 896, E. — Però è certo che ve ne sono negli astri, nella luna, in tutte le cose del cosmos, perchè la psiche o le psichi sono le cause di tutte queste cose — ψυχὴ μὲν ἢ ψυχαὶ πάντων τούτων αἴτιαι ἐφάνησαν —, le quali sono perfette per le potenze che possiedono e si possono dire divinità — θεοὺς αὐτὰς εἶναι —, e quando abitano nei corpi — ἐν

σώμασι ἐνοῦσαι —, questi si possono dire animali viventi — ζῶα ὄντα — *Leg.* X, IX, 899, B.

In questo significato panteistico la ψυχή volle dire la mente — νοῦς — , che governa e serba — διακοσμοῦσαν καὶ ἔχουσαν — la natura di tutte le altre cose—τὴν τῶν ἄλλων ἁπάντων φύσιν—, quasi nel senso del νοῦς di Anassagora — *Cratyl.* XVII, 400, A. — Essa, perciò si può considerare come un dio — θεὸν ἡγεῖσθαι— *Leg.* X, X, 899, A—, cioè, come una sostanza, che non si può percepire coi sensi. Per es., ognuno vede la massa del sole — ἡλίου ...σῶμα μὲν ὁρᾷ —, ma nessuno ne vede la psiche—ψυχὴν δὲ οὐδείς—, come non si vede la psiche di nessun altro corpo, vivente o morto — ἄλλου σώματος οὐδενὸς οὔτε ζῶντος οὔτε αποθνήσκοντος τῶν ζώων — *Leg.* X, IX, 898, D —; e perciò vi è molta ragione per credere che questa specie di essere — γένος — o sostanza della psiche — ψυχῆς οὐσία — *Phaedo,* XXIV, 245, E — sia tale da non potersi percepire in nessun modo con nessuno degli organi sensori — ἀναίσθητον πάσαις ταῖς τοῦ σώματος αἰσθήσεσι περιπεφυκέναι—, essendo soltanto concepibile con la pura mente — νοητὸν δ'εἶναι νῷ μόνῳ — *Leg.* X, IX, 898, E. —

Ora, la psiche cosmica — come, poi, la psiche degli organismi vegetali e animali — è increata, nello stesso modo della materia — σῶμα τοῦ παντός — , anzi essa è anteriore agli elementi fisici, che costituiscono qualsiasi corpo, quello universale e quelli particolari.

La psiche, secondo Platone, è la più antica di tutti gli esseri — ψυχὴ τῶν πάντων πρεσβυτάτη — *Leg.* X, VII, 896, B — ; più antica degli elementi costitutivi delle cose, cioè, dell' acqua, della terra, dell' aria e del fuoco. — *Leg.* X, V, 892, C — ; più antica degli stessi corpi composti— p. es., del corpo umano — πρεσβυτέρα σώματος — *Leg.* X, VII, 896, C. —

In forza di questo pampsichismo, Platone divideva tutte le cose, che nascono nel cosmos—τὰ γιγνόμενα—, in due categorie: — in apsichiche e in psichiche—τὰ μὲν ἄψυχα..., τὰ δ' ἔμψυχα— *Polit.* V, 261, B—, che, poi, vogliono dire, da una parte corpi privi di vita, e dall' altra corpi che ne sono dotati. La psi-

che, infatti, è l' apportatrice della vita—φέρουσα ζωήν—, perchè vita e psiche, secondo Platone, sono inseparabili.

In vero, ogni organismo, per il solo fatto che vive, è dotato di psiche — ἔμψυχον — , mentre tutto ciò che non ha vita è — ἄψυχον — *Leg.* VI, XXII, 782, C— (1).

La psiche è nei vegetali, perchè ogni pianta, partecipando della vita, si può dire un' altra specie di animale — ἕτερον ζῶον εἶναι. *Tim.* XXXIV, 77, A. Tutto il regno vegetale — δένδρα καὶ φυτὰ καὶ σπέρματα — possiede la psiche vegetativa, quella terza specie di psiche, — τοῦ τρίτου ψυχῆς εἴδους — *Tim.* XXXIV, 77, B, — che negli animali costituisce la psiche concupiscibile — τὸ ἐπιθυμητικόν—, la quale è priva della facoltà percettiva, della ragione e della volontà. La pianta, infatti, secondo Platone, è partecipe—μέτεστι—del sentimento, piacevole o doloroso—αἰσθήσεως δὲ ἡδείας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν—*Tim.* XXXIV, 77, B (2). Essa è sensibile ad ogni impressione esterna — πάσχον διατελεῖ πάντα — *Tim.* XXXIV, 77, B —, e perciò vive — διὸ δὴ ζῇ — e non differisce da ogni altro animale—ἔστι τε οὐχ ἕτερον ζώου— che per il solo fatto, che, essendo radicata in un luogo, è priva della facoltà di potersi muovere da se—διὰ τὸ τῆς ὑφ 'ἑαυτοῦ κινήσεως ἐστερῆσθαι — *Tim.* XXXIV, 77, C.

Del resto fra le piante e gli animali c' è la più grande parentela, anche sotto l' aspetto psicologico, perchè nelle une e negli altri si avvicendano, durante la vita, i periodi della fecondità e della fertilità, tanto della psiche, quanto del corpo— φορὰ καὶ ἀφορία ψυχῆς τε καὶ σώματος γίγνονται — *Resp.* VII, III, 546, A.

A maggior ragione, poi, la psiche è in tutti gli animali, sub-

---

(1) Bisogna notare che questi termini qualche volta non hanno un significato così preciso. Platone, per es., divideva le ossa in due specie: quelle con midolla le chiamava—ἐμψυχότατα—le altre, prive di midolla—ἀψυχότατα— Ma tutte le ossa, senza distinzioni, essendo parti di un organismo vivente, dovrebbero essere vive, *Tim.* XXXIII, 74, E. —

(2) Itaque Plato vegetabilibus animam sensumque iucundi iniucundi concessit, mentem rationemque negavit—Stallbaum—op. cit. v, VII p. 313, nota.

umani e umani, perchè, quando una specie qualunque — εἶδος — di animali, prova piacere e dolore, è animata secondo natura — κατὰ φύσιν ἔμψυχον — *Phil.* XVII, 32, B.

I bruti—θηρία, θρέμματα—sono dotati di psiche, vuoi che le psichi di tutti gli animali — πᾶσαι ψυχαὶ πάντων ζώων — *Phaedo* XLII, 94, A—muoiano col corpo, come quelle degli uomini, essendo l'armonia delle funzioni organiche, che si formi e si dissolva col formarsi e col dissolversi dell'organismo, vuoi che esse siano sostanze—οὐσίαι—e principio e sorgente di moto—πηγὴ παὶ ἀρχὴ κινήσεως—*Phaedo* XXIV, 245, C.

Ogni corpo, che si muove in forza di una causa esterna—ἔξωθεν — è inanimato—ἄψυχον—; quello, invece, che si muove in forza di una causa interna--ἔνδοθεν—, cioè, da se e per se, è animato—ἔμψυχον—, essendo questa la natura della psiche—ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς — *Phaedr.* XXIV, 245, E. Gli animali vivono, perchè possiedono lo spirito vitale -- πνεῦμα — *Tim.* XXXV, 78, B—; *Phaedo* XIV, 70, A—, che è una materia sottilissima, come il fuoco—*Tim.* XXXVI, 79, B—. Negli animali superiori è ispirato dai polmoni, che sono i distributori degli spiriti vitali—ὁ τῶν πνευμάτων τῷ σώματι ταμίας πλεύμων — *Tim.* XL, 84, D—e così il sangue con questi spiriti — μετὰ πνεύματος αἷμα — porta alle varie parti del corpo la salute o le malattie. — *Tim.* XXXIX, 82, E.

Spesso, infatti, il termine ψυχή ha un significato equivalente a quello di βίος, perchè, data la psiche, necessariamente esiste la vita. Platone perciò chiamava la ψυχή la natura di tutto il corpo—φύσιν παντὸς τοῦ σώματος—, cioè, l'essenza di esso, per cui ogni animale può vivere e muoversi—καὶ ζῆν καὶ περιιέναι — *Cratyl.* XVII, 400, A. —

Alle volte chiamava gli animali ἔμψυχα—*Phil.* X, 21, C—; il liquido seminale—τὸ σπέρμα ἔμψυχον—*Tim.* XLIV, 91, A, B—; le ossa ἐμψυχότατα — *Tim.* XXXIII, 74, E—; l'amore sessuale--ζῶον ἔμψυχον — *Tim.* XLIV, 91, A — un corpo animato—ἔμψυχον σῶμα—*Phil.* XL, 64, B. *Soph.* XXXIV, 246, E —

In tutti gli animali, che nascono nella terra—ἐν ἐπιγείοις ζώοις—vi è la psiche, tanto vero, che ad uomini e ad animali — ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις — appena nati, accade, per natura, di

sentire — πάρεστι φύσει αἰσθάνεσθαι — tutte le impressioni, che, attraverso il corpo, arrivano alla psiche — διά τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τεῖνει.—*Theaet.* XXX, 186, B—. E per educare gli animali, bisogna educare, come per gli uomini, la loro psiche — ψυχή — *Hipp. min.* XVII, 375, A.

Però, è vero che la psiche è in tutto il regno zoologico, ma è diversa sostanzialmente nei bruti e negli uomini.

Nelle piante — φυτοῖς ἐγγείοις — c' è, come si vide, la psiche vegetativa, che è ἀλογιστική, cioè, priva di ragione, ma non di sensibilità. Essa si può assomigliare al τὸ ἐπιθυμητικόν della psiche degli animali.—*Tim.* XXXIV, 77, B. —

Nei bruti — θηρία—, oltre questa specie di psiche, d'ordine inferiore, ve n' è un' altra d' ordine medio, anch' essa ἀλογιστική, ma non del tutto priva della facoltà conoscitiva, almeno di quella percettiva. Essa somiglia a quella specie di psiche che nell' uomo è detta — τὸ θυμοειδές. —

I bruti con questa psiche hanno sensazioni — αἰσθήσεις —, imagini — φαντάσματα—, memoria — μνήμη —, appetiti — ὁρμαί—, desiderj — ἐπιθυμίαι, — piaceri — ἡδοναί — e dolori — λύπαι.

L' uomo, considerato dal punto di vista della vita animale, differisce ben poco dalle specie inferiori, perchè, con la psiche concupiscibile — τὸ ἐπιθυμητικόν — e con quella irascibile — τὸ θυμοειδές —, possiede l'attività psichica irrazionale. Ma, dal punto di vista intellettuale, la psiche negli uomini significa mente — νοῦς — e ragione — φρόνησις —, o, come diceva Platone, τὸ λογιστικόν—*Resp.* IV, XV, 441, A—, perchè l'uomo che ha la psiche—ψυχὴν ἔχων — razionale, concepisce gli intelligibili — νοεῖ τὰ νοοῦντα — *Euthyd.* XVI, 287, D—, cioè, le cose nella loro essenza soprasensibile.

Perciò questo termine servì a designare la psiche umana per eccellenza — ψυχή ἀνθρωπίνη — *Tim.* XIV, 42, D.

Quando, poi, gli uomini si vollero dare ragione della natura della psiche, da principio credettero che dentro il corpo vi fosse una sostanza sottilissima e impalpabile, la quale, dopo la morte, serbasse la figura dell' individuo. Così sorse la credenza negli spiriti — *manes* —, la cui consistenza si diceva fosse eterea.

Nella νέκυια omerica la ψυχή è sempre concepita corporea;

tanto vero, che Omero chiamava le anime dei morti νεκύεις =i morti—*Od.* X, 518; XI, 25—; o νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα=cranj vuoti di morti — *Od.* X, 518—XI, 29—; o ψυχαὶ... νεκύων κατατεθνηώτων = psichi di morti. *Od.* X, 530; XI, 49-50; ovvero εἴδωλον = imagine— *Od.* XI, 83—; o, finalmente, σκιά = ombra—. Ulisse, a vedere lo spirito della madre, tentò tre volte di abbracciarla, ma la ψυχή di essa gli sfuggi dalle mani altrettante volte, simile ad un' ombra o ad un sogno: — τρὶς.... ἐκ χειρῶν σκιῇ εἴκελον ἢ καὶ ὀνείρῳ ἔπτατο — *Od.* XI, 206 (1).

Platone, seguendo i miti, qua e là nelle sue opere accettò questa credenza, e perciò diceva che la psiche di tutti quelli che sono vissuti a mo' dei bruti, dopo la morte, si aggira attorno ai sepolcri — περὶ τὰ μνήματά τε καὶ τοὺς τάφους κυλινδουμένη — come fantasima, simile ad ombra,— σκιοειδῆ πλανᾶσθαι— *Phaedo* XXX, 81, D.

Ricordando Omero, egli diceva che nell' Ade il solo Tiresia ha intelligenza, mentre tutti gli altri morti vagolano come ombre — αἱ δὲ σκιαὶ αἴσσουσι. *Meno*, XLII, 100, A.

---

(1) Anche nella lingua latina il termine *anima* significò qualche cosa di corporeo — *animus* — vento, come il greco ἄνεμος. I compagni di Enea, dopo avere seppellito Polidoro, raccontavano che gli aveano innalzato un sepolcro — animamque sepulcro — Condimus — *Aeneis.* lib. III. 67.

I mani, cioè, le ombre dei morti, erano visibili, ma non tangibili. Essi, apparivano come *simulacrum*, come *umbra*, come *imago* — *Aeneis* — II, 771 come visioni " inanes „, suspensae ad ventos — Aeneis VI, 740. Quando Enea, fece atto di abbracciare l'ombra del padre, Virgilio dice:

Ter fruxstra, comprensa manus effugit imago,
Par levibus ventis volucrique simillimae somno.
Aeneis, VI, 701.

Anche Dante, seguendo la tradizione mitica, chiama le anime dei morti

" ombre vane, fuor che nell'aspetto. „
Purg. VI, 79;

" vanità, che par persona „.
Inf. VI, 36.

Poi, per mezzo della paura e della suggestione, esercitata sugli uomini dai miti e dalle religioni, il termine ψυχή significò il principio immortale di ogni organismo mortale—ἀθάνατος ἀρχή θνητοῦ ζώου — *Tim.* XV, 42, E —, e specialmente dell'uomo. E perciò, in forza dell'animismo, la psiche significò l'essenza della natura umana, la quale, sotto questo aspetto metempirico, è costituita di psiche — ψυχή — e di corpo — σῶμα. — Questi due elementi formano l'uomo in tutta la sua interezza — πᾶς ὁ ἄνθρωπος.— *Charm.* V, 156, E—. La psiche umana, come quella cosmica, è più antica del corpo — πολυχρονυώτερον... σώματος. — *Phaedo*, XLI, 91, D —; essa esisteva prima ancora che avesse assunta la forma di uomo—πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπου εἴδει—, a parte e indipendentemente dal corpo—χωρὶς σώματος—*Phaedo* XXI, 76, C.—Perciò, se la psiche è più antica del corpo—πρεσβυτέρα σώματος,—anche le proprietà di quella devono essere più antiche delle proprietà di questo — καὶ τὰ ψυχῆς τῶν τοῦ σώματος ἔσοιτο πρεσβύτερα — *Leg.* X, VIII, 896, C —; come, per es., i caratteri — τρόποι —, i costumi — ἤθη —, i desiderj — βουλήσεις —, i ragionamenti — λογισμοί —, le opinioni vere — δόξαι ἀληθεῖς —, l'attenzione — ἐπιμέλειαι—e le ricordanze—μνῆμαι. — *Leg.* X, VIII, 896, C. —Le proprietà della psiche sono sostanzialmente opposte a quelle del corpo. Essa, infatti, è invisibile — οὐχ ὅρατον. — *Phaedo* XXVI, 79, B—ed è cosa somigliantissima — ὁμοιότατον — a ciò che è divino — τῷ θείῳ —, immortale — ἀθανάτῳ —, intelligibile—νοητῷ—, uniforme—μονοειδεῖ —, indissolubile — ἀδιαλύτῳ —, sempre identico a se stesso — ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ. — *Phaedo* XXVIII, 80, A. —

L'essenza dell'uomo è la ψυχή —, l'animale immortale — ζῶον ἀθάνατον —, che vive, per un certo tempo, in un carcere mortale — ἐν θνητῷ φρουρίῳ — , cioè, nel corpo — *Axioc.* III, 365, E —. Per Platone il corpo è soggetto a mutamenti continui—μεταβολαί —, durante la vita, che ne cambiano la forma, e a dissolversi sostanzialmente dopo la morte; sicchè l'uomo, nella sua essenza metempirica, è pura psiche — ἡ ψυχή ἐστιν ἄνθρωπος. — *Alcib. 1°*, XXV, 130, C —. Infatti, il corpo, abbandonato dalla psiche, non è l'uomo — οὐκ ἔστι ὁ ἄνθρωπος —,

essendo esso di natura terreno—γεῶδες—e irrazionale—ἄλογον— *Axioc.* III, 365, E. —

La psiche, al contrario, liberata dal corpo, può esistere in se e per se — αὐτὴ καθ'αὑτὴν εἶναι. — *Phaedo* IX, 64, C —. Il che vuol dire che l'identità personale — l'*io* —, ha per fondamento non il corpo, così mutevole, per cambiamenti esterni ed interni, ma la psiche, in ciascuna delle quali abitiamo — ἐν αἷς οἰκοῦμεν — *Phil.* XXXIX, 63, D —, perchè esse formano l'essenza della natura umana — ἡμεῖς... γάρ ἐσμεν ψυχή — *Ax.* III, 365, E.

Vero è che l'uomo intero — πᾶς ὁ ἄνθρωπος —, considerato come animale, consta di psiche e di corpo, ma la prima è quella che dà la forma — εἶδος — sostanziale al secondo, e che lo governa; tanto vero, che tutti i mali e tutti i beni per l'uomo, nella sua totalità, derivano dalla psiche—ἐκ τῆς ψυχῆς ὡρμῆσθαι — *Charm.* V, 156, E. —

Nel significato, strettamente psicologico, poi, la psiche serve ad indicare l'attività spirituale con cui l'uomo, in particolare, sente, pensa e vuole.

Noi abbiamo sensazioni per mezzo della psiche — τῇ ψυχῇ αἰσθανόμεθα.—*Theaet.* XXIX, 185 D—; abbiamo percezioni, quando l'αἴσθησις annunzia per mezzo della psiche—παραγγέλλει τῇ ψυχῇ — che avverte una qualità sensibile—ὡς αἰσθανομένη τι—, per es., il duro—σκληρόν—*Resp.* VII, VI, 524, A—; il colore—χρῶμα etc. — Abbiamo imagini — φαντάσματα. — *Parmen.* XXVII, 166, A —, perchè il senso, come uno scrivano—γραμματεύς —, prima incide nella psiche i segni delle sensazioni — σημεῖα τῶν αἰσθήσεων — e poi, come un pittore — ζωγράφον — vi dipinge le imagini delle cose sensibili — εἰκόνας ἐν τῇ ψυχῇ γράφει — τῶν αἰσθητῶν, — quando queste non cadono più sotto i sensi. *Phil.* XXIII, 39, B. — Abbiamo la memoria involontaria — μνήμη —, perchè la psiche riconosce spontaneamente le impressioni avvertite coi sensi per lo innanzi — ψυχὴ μνημονική ἐστί. — *Resp.* VI, II, 486, D —; e abbiamo la memoria volontaria — ἀνάμνησις —, quando la psiche — senza il corpo — ἄνευ τοῦ σώματος —, da se a se — αὐτὴ ἐν αὑτῇ —, può ripigliare — ἀναλαμβάνειν — ciò che una volta ebbe a patire insieme col

corpo — ἃ μετὰ τοῦ σώματος ἔπασχέ ποτε.. — *Phil.* XIX,34, B. —

Noi opiniamo con la psiche—δοξαζόμεθα... τῇ ψυχῇ.—*Theaet.* XXII, 190, C —; pensiamo con essa, perchè il pensiero è un ragionamento che la psiche tiene da se a se intorno a ciò che va considerando — λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ. — *Theaet.* XXXIII, 189, E.

È la psiche che giudica—ἡ ψυχὴ... κρίνειν πειρᾶται. — *Theaet.* XXX, 186, B —; che si nutre di cognizioni — τρέφεται.... μαθήμασι. — *Protag.* V, 313, C —; che discerne di per se ciò che è comune in tutte le cose — αὐτὴ δι' αὑτῆς... τὰ κοινά... περὶ πάντων ἐπισκοπεῖ. — *Theaet.* XXIX, 185, E —, formando le nozioni astratte — νοητά — e che aspira a concepire ciò che è — ὀρέγεται τοῦ ὄντος. — *Phaedo* X, 65, C—, cioè, l' ἰδέα, quando, mediante il νοῦς, riflette tra se e se — αὐτὴ καθ'αὑτὴν — su ciò che è — ὅ τι ἔστι —.

Inoltre la psiche ha sentimenti—αἰσθήσεις—, piacevoli e dolorosi, in unione col corpo o indipendentemente da questo — χωρὶς τοῦ σώματος. — *Phil.* XVIII, 33, C — , perchè vi sono anche piaceri e dolori spirituali—διὰ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἡδοναὶ καὶ λῦπαι. — *Phil.* XXIII, 39, D —. Essa ha espettazioni liete o tristi—προσδοκήματα τῶν παθημάτων.— *Phil.* XVIII, 32, C — cioè, presentimenti piacevoli o dolorosi — τὸ προχαίρειν τε καὶ τὸ προλυπεῖσθαι. — *Phil.* XXIII, 40, D —.

La psiche, infine, è il principio del moto — ἀρχὴ κινήσεως — e perciò la causa motrice delle nostre azioni, perchè essa possiede — ἀπέφηνε — ogni tendenza e ogni desiderio — al moto — ξύμπασαν τήν τε ὁρμὴν καὶ ἐπιθυμίαν — *Phil.* XXI, 35 D—, per conseguire lo stato di piacere e fuggire quello di dolore; ovvero si astiene dai piaceri e dalle cupidigie... ἀπέχεται τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν... *Phaedo.* XXXIII, 83, B. — E così pure possiede il potere volitivo propriamente detto — ἐθέλειν — e quello deliberativo — βούλεσθαι —, in particolare modo.

Si può dire perciò che la psiche, mediante le facoltà del sentire, del pensare e del volere, possiede il governo di ogni animale vivente — τὴν ἀρχὴν τοῦ ζώου παντὸς ἀπέφηνε.—*Phil.* XXI, 35, D —, e specialmente del corpo umano; perchè, se non avesse il governo del corpo, questo si dovrebbe reggere da

se — αὐτὸ αὐτῷ. — *Gorg.* XX, 465, C. — Ora, nessun' altra cosa, tranne la psiche, è quella che si serve del corpo — χρῆται αὐτῷ σώματι. — *Alcib. 1°*, XXV, 130, A —, avendone essa il comando — ἄρχουσα. — *Alcib. 1°*, XXV, 138, A e B. — Ed è solo così che ogni uomo può disporre del suo corpo — παντὶ τῷ σώματι χρῆται. — *Alcib. 1°*, XXV, 129, E. —

5ª.

Coscienza.

Adopero il termine italiano, pur trattando un argomento di psicologia platonica, perchè il termine corrispondente alla nostra parola " *coscienza* „, adoperata, però, nel significato psicologico, manca in senso assoluto nella lingua greca. Vero è che in essa si trovano molte espressioni, equivalenti, almeno per il significato letterale, alla parola coscienza; ma gli scrittori greci, psicologi o no, come quelli latini per il termine *conscientia,* non attribuirono mai a queste espressioni un significato puramente psicologico.

In realtà, i termini σύνεσις (1), συνείδησις (2), τὸ συνειδός (3), σύννοια (4), e qualche altro simile, vogliono dire molto spesso coscienza, ma nel significato morale, cioè, nel significato di sentimento morale, di rimorso e così via. Ma nessuno di quei termini ha il significato speciale che la nostra parola coscienza ha ora nella psicologia, perchè gli scrittori greci, come quelli latini, non li adoperarono mai, nè per esprimere la qualità comune a tutti i processi psichici, che è quella di essere avvertiti,

(1) Euripides — *Orest,* v. 390. Τί χρῆμα πάσχεις; τίς σ' ἀπόλλυσιν νόσος; — Ἡ ξύνεσις — ὅτι σύνοιδα δεῖν εἰργασμένος.

(2) Dionys Alic. vol. 6. 825,15 — Μηδὲν ἑκουσίως ψεύδεσθαι μηδὲ μιαίνειν τὴν αὑτοῦ συνείδησιν.

(3) Pausan. 7,10,10 — ὑπὸ συνειδότος ἐπαρρησιάζετο ἀγαθοῦ.

(4) Sophocl, *Antig.* 279 — Ἄναξ, ἐμοί τοι μήτι καὶ θεήλατον τοὔργον τόδ' ἡ ξύννοια βουλεύει πάλαι.

cioè, di essere coscienti; nè per designare la natura della psiche, che, secondo alcuni, è sinonimo di coscienza; nè per significare, con un termine astratto, l'insieme di tutti i fatti di coscienza, essendo questi i soli fatti psichici realmente esistenti; nè, infine, per indicare che la coscienza, come affermano alcuni altri, è la sostanza della psiche, il *substratum* anteriore e indipendente da qualsiasi fatto psichico particolare. Nessuno di tutti questi significati.

Una prova è che i psicologi greci non si servirono di un termine proprio per designare il fatto della coscienza generica, pura e semplice, cioè, per indicare la facoltà o la proprietà psichica, con cui si sentono, o meglio, si avvertono le impressioni esterne o interne; e, a maggior regione, non adoperarono un altro termine, per denominare la coscienza specifica, ovvero la coscienza di se, o autocoscienza. Certamente, essi distinguevano il sentire, dal saper di sentire, il pensare dal saper di pensare, l'agire dal saper di agire; ma, per esprimere queste differenze, assegnavano ai termini adoperati un significato diverso da quello dell'uso comune, ovvero adoperavano speciali circonlocuzioni. Platone ce ne offre le prove.

In vero, questo scrittore, per esprimere la coscienza, generica o specifica, adoperava termini e locuzioni, più o meno adatti a far rilevare che l'organismo vivente non solo è capa-

---

(1) Del resto la nostra lingua e così pure quella francese, con uno stesso termine " *coscienza*, *conscience* ", esprimono ora il sentimento di soddisfazione o di rimorso, che si prova in seguito alle azioni fatte, ora la consapevolezza immediata dei fatti psichici avvertiti. Nella lingua inglese, al contrario, i psicologi, come regola generale, nel primo caso adoperano la parola " *conscience* ", e nel secondo la parola consciousness; e Self-consciousness per indicare la coscienza generale e la coscienza di se — v. *Locke* — *An essay concerning human Understanding* — book 1°, c. III, § 8; book II, c. I, § 19; c. XXVII, § 9 e seg. I psicologi tedeschi, alla loro volta, hanno anch'essi due termini: *Gewissen*, per indicare la coscienza morale, e *Bewusstsein*, per indicare la coscienza psicologica generale. Adoperano poi, il termine *Selbstbewusstsein*, per designare la coscienza specifica, ciọè, la coscienza di se — v. K. Fischer — F. W. Leibnitz und seine Schule — p. 295-302 — Mamnheim 1855,

ce di avvertire le impressioni che hanno eccitato i sensi esterni ed interni di esso, ma che anche è capace di appercepire se stesso, il che è proprio degli uomini. Ad ogni modo, il termine più comunemente adoperato è la parola ψυχή, la quale, come si vide, essendo la sede di tutte le facoltà psichiche, è anche la sede della coscienza, se non è la coscienza stessa.

Non ostante il pampsichismo, sostenuto da Platone, che nelle sue applicazioni può farci arrivare sino alle conseguenze più assurde, bisogna ritenere che, data la psiche, sia anche data la coscienza.

Perciò ψυχὴν ἔχειν, che, sotto l'aspetto biologico, vuol dire avere la vita, essere vivo, sotto l'aspetto psicologico, significa avere la coscienza, essere conscio—*Phil.* XVI, 30, A.

Se tuttto ciò che ha psiche — ὅσα ψυχὴν ἔχει — è animato — ἔμψυχον —, anzi è animale — ζῶον εἶναι — Eutyd — XXVIII, 302, A, E —, bisogna dire che, data la vita — ζωή —, sia anche data la sensibilità — ψυχή — e con questa la coscienza, almeno nelle sue fasi più rudimentali. — E, viceversa, quando uno è privato della vita, lo è anche della psiche, cioè, della coscienza, perchè il corpo è terreno e privo di mente — σῶμα γεῶδες ὂν καὶ ἄλογον — *Ax.* III, 365, E—, e perciò, a maggior ragione, privo di sensibilità; tanto vero, che morire significa non avere più alcuna sensazione — αἴσθησιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν — *Apol.* XXXII, 40, C.

Adunque vita e psiche sono correlativi.

Infatti, appena sorto un organismo animato, cioè, appena nata, come diceva Platone, la specie animale—, mista dell'infinito e del finito — τὸ ἐκ τοῦ ἀπείρου καὶ πέρατος κατὰ φύσιν ἔμψυχον γεγονὸς εἶδος — *Phil.* XVII, 32, A —, subito prova piacere e dolore, perchè ogni disintegrazione — φθορά —, che avviene in esso, produce un sentimento doloroso — λύπην —, e, al contrario, ogni reintegrazione, — κατάστασις —, produce un sentimento piacevole — ἡδονήν. — *Phil.* XVII, 32, B; XXVI, 42, D. —

Ammesso questo principio, data la psiche è anche data la sensibilità; perciò tutti gli organismi psichici — τὰ ἔμψυχα — sono coscienti, cioè, avvertono le impressioni, che l'ambiente esterno produce su di essi. A mo' d'es., le piante, che, come ac-

cennai, secondo Platone, non sono, per natura, diverse dagli animali, hanno la psiche, cioè, la sensibilità, tanto vero, che esse partecipano αἰσθήσεως δὲ ἡδείας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν. — *Tim.* XXXIV, 77, B. —

A maggior ragione, poi, gli animali subumani — θηρία —, avendo una psiche, molto più sviluppata di quella delle piante, hanno un grado di coscienza di gran lunga più elevato.

Essi possiedono, come i vegetali, la sensibilità, piacevole o dolorosa, tanto vero, che, appena nati, sono disposti per natura a sentire—πάρεστι φύσει αἰσθάνεσθαι.—*Theaet.* XXX, 186, B—; ma hanno inoltre facoltà psichiche speciali, come quella di godere —τὸ χαίρειν—, di provare piacere e diletto — τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν. — *Phil.* II, 11, B — ovvero dolore — λύπην —; di avere percezioni — αἰσθάνεσθαί τι —, essendo forniti di sensi; imagini — εἴδωλα o φαντάσματα — e memorie — μνημεῖα —, essendo dotati di memoria — μνήμη — (1); di avere desiderj — ἐπιθυμίαι —, perchè in ogni vivente vi è sempre il conato — ἐπιχείρησιν —, contrario alle passioni attuali. — *Phil.* XX, 35, C —; e di provare, insomma, tutti quei sentimenti, che sono suscitati dal θυμοειδές — *Resp.* IV, XV, 441, B — o dall' ἐπιθυμητικόν. — *Conv.* XXVI, 207, A, B —.

Lo stesso, finalmente, si deve dire degli uomini, in cui la psiche, a differenza di quella delle piante e di quella degli animali, è dotata di νοῦς, cioè, di ragione; il che importa che la coscienza non solo comprende il campo della sensibilità, ma anche quello della mente, cioè, non solo significa sentire, ma anche sapere di sentire, e inoltre pensare, volere e agire, e pensare di pensare, di volere e di operare. L' uomo, infatti, è il solo fra tutti gli animali, che possa conoscere la psiche — ψυχὴν γνωρίσαι —, perchè è il solo che possa conoscere se stesso — γνῶναι ἑαυτόν. — *Alcib.* 1°, XXVI, 130, E —; che possa avere la conoscenza delle sue conoscenze — ἐπιστήμην τῶν ἐπιστημῶν. — *Charm.* XXII, 174, D—, cioè, coscienza di se, e

---

(1) v. Olympiodori philosophi Scolia in Platonis Phaedonem. p. 52, nell' edit. del Finckh, 1847.

che possa comprendere che questa scienza, la quale, poi, è la sapienza, non è altro che pensiero vero — ἀληθῆ διάνοιαν. — *Theaet.* XXII, 170, B.

Del resto, è tanto vero che la psiche è la coscienza psicologica, o la sede della stessa coscienza, che, secondo Platone, essa è, sostanzialmente parlando, l' uomo stesso — ἡ ψυχή ἐστίν ἄνθρωπος — *Ax.* III, 365, E —, in cui egli abita, perchè, con o senza il corpo, la psiche può sempre essere conscia, anzi autocosciente, come n'è una prova la vita preumana, nella quale essa era nel pieno possesso di tutte le sue potenze razionali. Però bisogna ricordare che, quando la psiche è chiusa nel corpo, diventa ebbra — μεθύουσα — *Phaedo* XXVII, 79, C — e subisce un depotenziamento in tutte le sue facoltà, tanto che da cosciente diventa incosciente, ovvero smemorata — ἄνους. — *Tim.* XV, 44, A —, perchè dimentica ogni sapere razionale, salvo a riacquistarlo, nella vita terrena, mediante l' ἀνάμνησις —.

La psiche, perciò, considerata nella sua essenza, è la sede della coscienza generica e di quella specifica, perchè, in tanto tutte le facoltà irrazionali o razionali, dall' αἴσθησις al νοῦς, ci dànno mutamenti di coscienza, in quanto è sempre la psiche che si modifica, sia subendo παθήματα insieme col corpo, sia riflettendo in se e per se — αὐτὴ καθ'αὑτὴν σκοποῦσα —, per scoprire il vero.

Infatti, quando le impressioni — παθήματα — non producono alcuno effetto fisiologico, per essere soverchiamente deboli, o, come diceva Platone, quando esse rimangono spente sul corpo — ἐν τῷ σώματι κατασβεννύμενα —, prima che pervengano sino alla coscienza — πρὶν ἐπὶ τὴν ψυχὴν διεξελθεῖν —, allora non sono avvertite, lasciando la psiche impassibile — ἀπαθῆν ἐκείνην ἐάσαντα — *Phil.* XIX, 33, D. — Il che vuol dire che il mutamento della psiche, o di coscienza, — σεισμὸς ψυχῆς — non si verifica, quando questa resta insensibile ai mutamenti, avvenuti nel corpo — ὅταν ἀπαθὴς αὕτη γίγνηται τῶν σεισμῶν τῶν τοῦ σώματος. — *Phil.* XIX, 33, D ed E —.

Al contrario, quando le impressioni esterne eccitano con una certa forza gli organi sensori, allora i movimenti — κινήσεις —,

prodotti da esse, sono propagati, attraverso il corpo — διά τοῦ σώματος... φερόμεναι —, sino a raggiungere la psiche — ἐπὶ τὴν ψυχὴν... προσπίπτειν—, *Tim.* XV, 43, C—, cioè, sino ad essere avvertiti dalla coscienza. Infatti, si può avere memoria—μνήμη—soltanto delle cose, che la psiche avvertì col corpo — ἃ μετὰ τοῦ σώματος ἔπασχέ ποθ' ἡ ψυχή. — *Phil.* XIX, 34, B. —

Del resto, avere coscienza ed essere conscio, nel linguaggio platonico, vogliono dire avvertire uno dei tanti mutamenti, che avvengono nella psiche, indirettamente, attraverso il corpo, in forza di una causa esterna, o direttamente in essa, in forza della sua stessa attività interiore. Così l' esercizio di ogni facoltà—ἀρετή—psichica, mista o pura, o meglio il lavoro—τὸ ἔργον — *Resp.* I, XXIV, 353, D —, compiuto dalla psiche insieme col corpo, o da sola, per il semplice fatto che è avvertito, è un atto o una serie di atti di coscienza.

In vero, essere conscio significa sentire un mutamento interno—αἰσθανεσθαι,—*Theaet.* XXVI, 43, B,—αἴσθησιν αἰσθάνεσθαι—*Theaet.* XXXIV, 192. D—, αἴσθησιν ἔχειν—*Theaet.* XVI, 161, C—, piacevole o doloroso; significa pensare — διανοεῖσθαι. — Il pensiero, infatti, si può dire un ragionamento, che la psiche tiene da se a se—λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται—, intorno a cose che sta considerando. Una psiche, che pensa—διανοουμένη—, dà l'imagine non di altro, se non di conversare, interrogando se stessa e rispondendo, e dicendo sì e dicendo no — αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα — *Theaet.* XXXII, 189, E.

Si può dire anzi che il pensiero è il discorso siano la stessa cosa: tranne che quello che da noi è detto pensiero è un colloquio interiore, che la psiche, senza parlare, fa a se stessa — διάνοια μέν καὶ λόγος ταὐτόν . πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια.—*Soph.* XLVI, 263, E.

Per avere la coscienza di se, o coscienza specifica, non basta avere la sensibilità—αἴσθησις —, la facoltà ripresentatrice—ζωγράφον —, la memoria — μνήμη —, il sentimento piacevole o doloroso — ἡδονή e λύπη—, l' appetito—ὁρμή—, il desiderio—ἐπιθυμία—, insomma, non basta avere le facoltà psichiche d'or-

dine inferiore, comuni a tutti gli animali, subumani e umani; ma c'è bisogno della mente—νοῦς—in genere e in particolare delle facoltà razionali, come l'attività rappresentatrice — ἀνάμνησις —, il pensiero — διάνοια —, il ragionamento—λόγος —, l'intelletto — νόησις, σύνεσις—, i sentimenti spirituali—ἡδοναί e λῦπαι τῆς ψυχῆς—, il potere volizionale—ἐθέλειν e βούλεσθαι—, insomma, ci vuole la ragione—φρόνησις—. Perciò, quando uno è privo di queste facoltà, o, come diceva Platone, quando è privo di ogni intelligenza—κενόν γε ὄντα πάσης φρονήσεως—*Phil.* X, 21, B—, non può avere l'appercezione di se stesso o del suo *io.* — Infatti, chi si trova a vivere in questo stato, si può dire che vive la vita, non certo d'un uomo, ma quella d'un mollusco, o di altro animale marino, che porti la psiche chiusa nel guscio. *Phil.* X, 21. C.

Però, comunemente Platone, per designare la coscienza generica e specifica, adoperava uno dei molti termini, che, nella lingua greca, vogliono dire scienza, conoscenza. E, dopo tutto non avea torto, perchè chi avverte un fatto, avvenuto nella sua psiche, ha già un'intuizione, mediata o immediata, cioè, ha una conoscenza indiretta delle cose sensibili e diretta di se stesso; e, viceversa, chi sa, cioè, chi conosce nell'uno e nell'altro modo, implicitamente è conscio, anzi autocosciente.

La coscienza è conoscenza; perciò Locke diceva che " Consciousness is the Perception of what passes in a Mans's own Mind „ — (1); cioè, la coscienza è la consapevolezza che noi abbiamo dei mutamenti, che avvengono in noi, e di noi stessi. Il che vuol dire che pensare e conoscere, ed essere cosciente dell'una e dell'altra operazione, per Locke, è la stessa cosa. Lo stesso si può dire di Platone.

Una prova è che nel suo linguaggio psicologico la coscienza e la conoscenza sono la stessa cosa, tanto l'una è immedesimata nell'altra; e perciò tutti i termini, che vogliono dire sapere, conoscere, hanno questo doppio senso, soggettivo ed oggettivo ad un tempo. Tali sono, per es., i verbi — οἶδα, σύνοιδα, ἐπίσταμαι, γιγνώσκω e qualche altro analogo.

---

(1) *Op. cit.*, book II c. 1°, § 19.

L'uso di οἶδα, nel significato di essere conscio e di conoscere, è comunissimo nelle opere platoniche. Cito qualche esempio in proposito:

" Queste cose non sono sfuggite alla tua memoria; perciò io so bene — εὖ οἶδα — che tu ti meravigli che io ancora perseveri ad amarti „. *Alcib.* 1°, I, 103, C.—Quello che hai appreso, anch'io, si può dire, lo so — ἅ γε μεμάθηκας σχεδόν τι κἀγὼ οἶδα. — *Alcib.* 1°, III, 103, E. — Non si può avere una falsa opinione della cosa che uno sa — ὅ μέν τις οἶδεν —, se egli ne conserva il ricordo nella psiche — ἔχων αὐτοῦ μνημεῖον ἐν τῇ ψυχῇ —, ancorachè in quel dato momento non la percepisca. — *Theaet.* XXXIII, 192, A e seg. — In quelle cose, invece, che solamente sappiamo e percepiamo — περὶ δὲ ὧν ἴσμεν τε καὶ αἰσθανόμεθα —, noi possiamo avere opinioni ora vere ed ora false. — *Theaet.* XXXIV, 194, A.

Da questi esempi si rileva facilmente che uno, in tanto sa e conosce, in quanto è conscio di quello che realmente è a sua notizia.

Colui che è consapevole o no di una cosa è detto εἰδώς, οὐκ εἰδώς—*Alcib.* 1°., II, 105, C; XIII, 117, D—*Meno.* XVIII, 84, A-C. — Per es., quelli, che sanno soggettivamente e oggettivamente — οἱ εἰδότες —, vivono conforme alla giustizia; quelli che non sanno — οἱ μὴ εἰδότες—non possono vivere rettamente — *Alcib.* XXII, 117, E.— Vi sono di quelli, che sanno solamente, ma ce ne sono altri che sanno di sapere—εἰδότες ὅτι ἴσασιν— o di non sapere — ὅτι οὐκ ἴσασιν — *Alcib.* 1°. XIII, 118, A—. I poeti, per es., dicono molte e belle cose, senza sapere di dirle —λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλὰ ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι — *Apol.* VII, 22, C—. Perciò essi sono considerati come interpreti—ἑρμηνεῖς — o come indovini — μαντεῖς —, non avendo coscienza delle cose che dicono — μηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσιν— *Meno,* XLI, 99, D—. Quando si erra, spesso ciò avviene perchè non si ha conoscenza o coscienza — διὰ τὸ μὴ εἰδέναι — delle cose in cui cade l'errore— *Alcib.* 1°., XII, 117, A.

Infatti, perchè qualcuno ignori una cosa — ἐπειδάν τίς τι μὴ εἰδῇ—, bisogna che la mente di lui erri intorno a questa cosa— ἀναγκαῖον περὶ τούτου πλανᾶσθαι τὴν ψυχήν.—*Alcib.* 1°., XIII, 117,

B—. Ma, al contrario, tu non erri in quelle cose che non sai, se hai coscienza di non saperle — οὐκ περὶ ἃ μὴ οἶσθα πλανᾶ, ἄνπερ εἰδῇς, ὅτι οὐκ οἶσθα—*Alcib.* 1°, XIII, 117, D.—Chi arriva a leggere così nella sua psiche, possiede la saggezza, che, poi, è la sapienza, perchè è saggio colui che sa di sapere le cose di cui ha coscienza, e di non sapere quelle di cui non è cosciente — γίγνεται ὁ σώφρων ἐπιστήμων ὧν τεοῖδεν, ὅτι οἶδε, καὶ ὧν μὴ οἶδεν, ὅτι οὐκ οἶδε — *Charm.* XXIII, 175, C.

Ma questo verbo è adoperato frequentemente nel significato psicologico insieme con la congiunzione σύν; perciò σύνοιδα vuol dire " sono conscio a me stesso „, so di sapere, e τὸ συνειδός vuol dire la coscienza, cioè, la consapevolezza, che si ha di un fatto qualsiasi, interno o esterno. Gli esempi non mancano nelle opere di Platone.

" Io, infatti, diceva Socrate, nè per molto nè per poco so di essere sapiente — ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν ξύνοιδα ἐμαυτῷ σοφὸς ὤν.—*Apol.* VI, 21, B; XXII, 34, B. — Ma io questa sola cosa temo, poichè sono conscio che non mi posso difendere— ξύνοιδα γὰρ ἐμαυτῷ ἀντιλέγειν μὲν οὐ δυναμένῳ. — *Conv.* XXXII, 216, B.—Se la poesia fosse veramente educatrice, noi volentieri l'accoglieremmo nello Stato, come quelli che siamo consci a noi stessi — ὡς ξύνισμέν γε ἡμῖν αὐτοῖς— del piacere che essa ci recherebbe. — *Resp.* X, VIII, 607, C —. Chi dicesse il contrario, dopo quello, di cui tu sei consapevole a te stesso— ἐξ ὧν αὐτὸς σύνοισθα σαυτῷ —, quando avrai appreso le lettere, glielo ammetteresti? — *Theaet.* XLI, 206, A. — Sembrava, o Socrate, e ne sei consapevole anche tu — καὶ σύνοισθά που καὶ αὐτός —, che nello Stato i cittadini potenti e illustri temessero le orazioni — *Phaedr.* XXXIX, 257, D. — Ma di questo io sono cosciente — ἀλλ' ἐκεῖνο ἐμαυτῷ σύνοιδα —, che di Omero, a preferenza di qualsiasi altro scrittore, io posso raccontare le cose più belle, senza venirmi mai meno la parola. — *Io* IV, 533, C — „.

Il participio di questo verbo—συνειδώς — vuol dire essere cosciente o consapevole di se, eguale al termine latino " conscius sibi „. *Leg.* IV, XIII, 766, E; V, XII, 742, B.— Per es., chi, poi, non è conscio di alcuna ingiustizia — τῷ δὲ μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον

ξυνειδότι—, cioè, chi non ha il rimorso di avere fatto ingiustizie, si nutre di dolci speranze e gode una buona vecchiaia—*Resp.* I, V, 331, A—.

Alle volte Platone adoperava il verbo ἐπίστασθαι, che vuol dire essere con lo spirito presente a qualche cosa, che esiste in noi o fuori di noi, e perciò poi vuol dire sapere, conoscere, col senso interno o coi sensi esterni, ciò che avviene nella nostra coscienza o fuori di essa.

Chi sa, implicitamente ha la coscienza di sapere ciò che sa, e perciò anche ciò che non sa; per es., tu sai di non sapere il modo per ascendere in cielo, perchè, non sapendolo — οὐκ ἐπιστάμενος —, non credi di saperlo — οὐκ οἴει αὐτὸ ἐπίστασθαι — *Alcib.* 1°, XIII, 117, B. Chi percepisce ha già, per il solo fatto che percepisce, una conoscenza: in questo senso è vero che il vedere è conoscere, e il non vedere non conoscere—τὸ ὁρᾷν ἐπίστασθαι καὶ τὸ μὴ ὁρᾷν μὴ ἐπίστασθαι.—*Theaet.* XIX, 165 C—, perchè ogni conoscenza è un atto di coscienza. Le sensazioni impressionano la psiche, e ciò che fu effigiato a noi è dato di ricordarlo e di saperlo—μνημονεύειν τε καὶ ἐπίστασθαι—, cioè, di averlo presente nella coscienza, finchè in essa perduri l'imagine—ἕως ἂν ἐνῇ τὸ εἴδωλον αὐτοῦ.—*Theaet.* XXXIII, 191, D—; al contrario, ciò che vi rimase cancellato, o non potè esservi effigiato, noi siamo esposti a dimenticarlo e a non averne coscienza = ἐπιλελῆσθαί τε καὶ μὴ ἐπίστασθαι. — *Theaet.* XXXIII, 191, E. — Il conoscere, infatti, — τὸ ἐπίστασθαι — consiste nell'acquistare cognizioni, nel serbarle dentro la psiche e nel ritrovarvele ad ogni ricerca. — *Theaet.* XXXVI, 197 E—, cioè, consiste nel serbare la cognizione già acquistata e nel non perderla—λαβόντα τοῦ ἐπιστήμην ἔχειν καὶ μὴ ἀπολωλεκέναι. — *Phaedo*, XX, 75, D. —

Perciò la dimenticanza è detta λήθη o ἐπιστήμης ἀποβολή, il che significa perdita di una conoscenza, o, in altri termini, di un fatto di coscienza.—*Phaedo* XX, 75, E—. Mediante, poi, la reminiscenza — ἀνάμνησις—, la psiche, da se sola, è in grado di ricuperare le cognizioni delle cose dimenticate, come quella che nella vita preumana le conosceva—ἅ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο.— *Meno* XV, 81, C. —

Perciò ricordarsi significa riafferrare la conoscenza dentro di se — τὸ δ' ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἐπιστήμην. — *Meno* XX, 85, D —, cioè, risvegliare le proprie conoscenze, o la propria coscienza, come da un sogno. *Meno* — XX, 85, C.

L' ὁ ἐπιστάμενος, secondo Platone, è colui che sa ed è cosciente del suo sapere.—*Alcib.* 1°, XIII, 117, B — e di quello che fa. A mo' d'esempio, coloro, che sono prudenti nell'operare, sono consapevoli di ciò che fanno — φρόνιμοι δὲ ὄντες .... ἐπίστανται ὅ τι ποιοῦσιν —*Hip. min.* V, 365, E. — Essi hanno la coscienza di quello che operano, vale a dire, la coscienza di questa stessa coscienza. Infatti, la saggezza consiste nell'avere la scienza della propria scienza e della propria ignoranza — ἐπιστήμην ἐπιστήμης καὶ δὲ καὶ ἀνεπιστημοσύνης— *Charm.* XVI, 169, B. — Ora, questa conoscenza della conoscenza è la coscienza, con la quale soltanto si possono conoscere le opere delle altre scienze — γιγνώσκειν ἔργα τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν — *Charm.* XXXIII, 175, C. —

In questo senso traslato Platone adoperava anche alcune espressioni, che nello stesso tempo significano sapere ed essere cosciente di sapere; come ad es., ἐπιστήμων γίγνεσθαί τινος=essere consapevole di qualche cosa, che esiste o fuori o dentro della nostra coscienza — *Theaet.* XVIII 163, D —. Infatti, chi percepisce una cosa con la vista, diventa conscio di ciò che vede = ὁ ὁρῶν ἐπιστήμων .... τούτου γέγονεν οὗπερ ὁρώῃ — *Theaet.* XVIII, 164, A, B —; chi, poi, è arrivato ad avere e a possedere conoscenze — ἔχειν καὶ κεκτῆσθαι ἐπιστήμας — *Theaet.* XXXVI, 197, B, C. —; XXXVII, 199, A —, non solo sa, ma anche sa di sapere, perchè avere delle conoscenze, ma sopratutto sapere di possederle, realmente in un dato momento, significa averne coscienza, anzi, essere autocosciente. Chi ha la scienza della scienza—ἐπιστήμης ἐπιστήμην —, cioè, chi coll'occhio della mente contempla le cognizioni apprese coi sensi esterni, è quegli che veramente è conscio di sè — *Charm.* XVII, 169, D —; perchè conoscere se stesso, — τὸ αὐτὸν γιγώσκειν — vuol dire essere conscio di se stesso — ἐπιστήμων αὐτὸς ἑαυτοῦ—,avere la scienza di se stesso — ἐπιστήμην .. ἑαυτοῦ — cioè, l'autocoscienza *Charm.* XIII, 165; C, D. —

Il verbo γιγνώσκω, infine, ora è riferito alle conoscenze delle cose esteriori, ora a quelle delle cose interiori, perchè le conoscenze si possono acquistare o coi sensi esterni o col senso interno. Per es., chi conosce qualcuna delle cose che si riferiscono al corpo — τῶν τοῦ σώματός τι γιγνώσκει —, certamente conosce le cose proprie, ma non conosce se stesso — τὰ αὐτοῦ ἀλλ'οὐχ αὐτὸν ἔγνωκεν — *Alcib.* 1. XXVI, 131, A.—

Tutti gli uomini, che si danno a studiare il mondo delle cose sensibili, conoscono più o meno largamente la realtà oggettiva e sono consci di siffatte conoscenze; ma ignorano il mondo del pensiero, cioè, non conoscono se stessi. E questa scienza è insufficiente, perchè questi uomini sono lontani di molto dal conoscere se stessi — πολλοῦ .. δέουσιν ... γιγνώσκειν ἑαυτούς — *Alcib.* XXVI, 131, A—. Il medico, per citare un caso, conosce la struttura del corpo degli altri e di quello suo, ma non conosce se stesso — οὐ γιγνώσκει ἑαυτόν — *Charm.* XI, 164, C,

Bisogna, invece, rivolgere l'attenzione alla conoscenza della realtà interiore. Chi, infatti, ci impone di conoscere la psiche — ψυχὴν ἄρ' ἡμᾶς κελύει γνωρίσαι —, impone a ciascuno di noi di conoscere se stesso — ὁ ἐπιτάττων γνῶναι ἑαυτόν — *Alcib.* XXVI, 130, E—. Come l'occhio, per vedere se stesso, deve fissarsi in un occhio che faccia da specchio, così la psiche, se vuole conoscere se stessa, — καὶ ψυχὴ εἰ μέλλει γνώσεσθαι αὐτήν — deve contemplare la psiche — εἰς ψυχὴν αὐτῇ βλεπτέον — *Alcib.* XXVIII, 133, B—; cioè, deve riflettere e concentrarsi in un punto, in cui risiede tutta la virtù della psiche — ἐν ᾧ ἐγγίνεται ἡ ψυχῆς ἀρετή —, vale a dire nella sapienza, o in qualche altra cosa simile, cui sono rivolti il sapere e il pensare — περὶ ὃ τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἐστίν — *Alcib.* 1, XXVIII, 133, B.

Platone si serviva del verbo γιγνώσκειν per indicare che col senso interno noi acquistiamo la conoscenza immediata di noi stessi, cioè, l'appercezione della nostra coscienza; poichè, come si disse, avere coscienza delle proprie conoscenze — cioè, di quello che uno sa di sapere e di non sapere — εἰδέναι ἅ τέ τις οἶδε καὶ ἃ μή —, questo, infatti, noi diciamo, significa conoscere se stesso — τοῦτο γάρ δήπου ἔφαμεν εἶναι τὸ γιγνώσκειν — *Charm.*

XVII, 169, D—. In altri termini, chi è conscio ha soltanto conoscenze, ma chi è autocosciente, ha la conoscenza delle sue stesse conoscenze e perciò è uomo saggio, perchè è il solo che veramente sappia — ὁ ἄρα σώφρων μόνος αὐτός τε ἑαυτὸν γνώσεται — *Charm.* XV, 166, E—.

La saggezza, secondo Platone, consiste nel conoscere se stesso —... φημί εἶναι σωφροσύνην τὸ γιγνώσκειν ἑαυτόν — *Charm.* XII, 164, D; XII, 165, B —; *Alcib.* 1°, XXVI, 131, B; XXVIII, 133, C—. Infatti, sono la stessa cosa i detti: “ conosci te stesso e vivi saggio „ τὸ γὰρ γνῶθι σαυτὸν καὶ τὸ σωφρονεῖ ἔστι μὲν ταὐτόν— *Charm.* XII, 164, E—.

Quando si ha questa appercezione, si ha coscienza di sapere le cose che si sanno e di non sapere quelle che non si sanno. Per es., tu conosci te stesso e sei consapevole di non sapere le cose, che realmente non sai—ἃ μὴ ἐπίστασαι, γιγνώσκεις δ'ὅτι οὐκ ἐπίστασαι. — *Alcib.* 1°. XIII, 117, C—. E questo significa conoscere se stesso—καὶ ἔστι δὴ τοῦτο... τὸ ἑαυτὸν αὐτὸν γιγνώσκειν—: avere coscienza delle cose che uno sa e di quelle che non sa — τὸ εἰδέναι ἅ τ'οἶδε καὶ ἃ μὴ οἶδε — *Charm.* XV, 167, A—. Una prova è, che, quando non si ha questa conoscenza della vita interiore, si è incoscienti. I poeti, per es.,—τὸ τῶν ποιητῶν γένος—secondo Platone, non sono capaci di distinguere il bene dal male—οὐ πᾶν ἱκανόν ἐστι γιγνώσκειν σφόδρα τά τε ἀγαθὰ καὶ μή— *Leg.* VII, IX, 801, B—, lasciandosi essi trasportare dal furore dell'estro e dall'imaginazione, la cui attività si svolge in massima parte nello stato d'incoscienza.

Ad ogni modo, resta provato che chi conosce—γιγνώσκων—, cioè, chi ha cognizioni—ἔχει γνῶσιν—, non solo è cosciente di ciò che avviene fuori del suo *io*, ma anche di quello che avviene dentro di esso. Anzi, quando egli acquista la cognizione delle sue stesse cognizioni, — ὅταν δὲ δὴ γνῶσιν αὐτὴν αὐτῆς τις ἔχῃ—allora si può dire veramente conscio di se stesso—γιγνώσκων που αὐτὸς ἑαυτὸν ἔσται — *Charm.* XVII, 169, E.

In particolare modo, poi, Platone, per designare l'autocoscenza, si serviva di alcune espressioni, in cui entra qualcuno dei verbi sopracitati, o qualche altro verbo di significato affine. Egli, infatti, diceva che chi è conscio di se — ἑαυτῷ ξυνειδώς —, chi

conosce se stesso — αὐτὸς ἑαυτὸν γιγνώσκει —, è padrone di se — αὐτὸς αὐτοῦ γίγνεται ἐγκρατής — *Leg.* I, XIV, 645. E.

Ora, l' uomo arriva ad appercepire se stesso, quando la psiche, cioè, la mente, può contemplare se stessa — ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν σκοπῇ — *Phaedo* 27, 79, D. — Il che vuol dire che l'appercezione dell' *io* richiede, come condizione necessaria, che la psiche, mediante la riflessione, abbia conoscenza immediata di se stessa — αὐτὴ ἑαυτὴν μεμαθηκυῖα — *Theaet.* XXXII, 189, E.

Secondo Platone, questa conoscenza interiore non può venire dai sensi esterni, perchè non ve n' è uno che sia senso degli altri sensi e di se stesso — αἰσθήσεων αἴσθησις καὶ ἑαυτῆς —, non percependo niente di quello che sentono gli altri sensi — ὧν ... αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις αἰσθάνονται μηδενὸς αἰσθανομένη — *Charm.* XV, 167, D.

L' attività, con cui si arriva ad appercepire l' *io,* è la mente — νοῦς —, e perciò questa appercezione è propria dell' uomo, il quale, a differenza degli altri animali, non solo sente, ma anche pensa, sapendo di pensare (1). Laonde questa conoscenza si ha quando uno, per effetto del pensiero, o meglio della riflessione, può raccogliersi in se stesso — εἰς σύννοιαν αὑτῷ ἀφικνεῖσθαι — *Resp.* IX, I, 571 D. — *Leg.* VII, II, 790, B —, o concentrarsi dentro di se — ἑαυτὸν .... συναγείρειν — *Protag.* XVII, 328, D —, o meditare tra se e se — πρὸς αὑτὸν διανοεῖσθαι —, *Phil.* XXIII, 38. E — πρὸς ἑαυτὸν διασκέψεσθαι — *Charm.* VIII, 160, E — *Phaedo,* XLV, 95 E. —, o rivolgere la mente — προσέχειν τὸν νοῦν — a ciò che accade dentro o fuori di essa — *Euthyd* — II, 272, D — ; ovvero quando sa di avere in mente qualche cosa — τὶ ἐν νῷ ἔχειν — *Conv.* XXXI, 214, E —; e così, via.

---

(1) In Theoprastus questo pensiero è messo in luce in modo migliore. Ἄνθρωπον γάρ φησι, τῶν ἄλλον διαφέρειν, ὅτι μόνον ξυνίησι, τὰ δὲ ἄλλα αἰσθάνεσθαι μέν, οὐ ξυνίησι δέ, ὡς ἕτερον ὂν τὸ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι... *De Sensil.* 25.

6ª.

αἴσθησις.

Nell' uso più comune del linguaggio psicologico di Platone i termini αἴσθησις e αἰσθάνεσθαι sono adoperati per indicare lo stato più semplice e più rudimentale della coscienza, quali sono la sensazione propriamente detta e il sentire, o meglio l' avvertire le modificazioni esterne ed interne, che avvengono nel corpo, e per esso nella psiche. Ma, oltre a questo significato originario, essi, rispettivamente, ne hanno parecchi altri, che bisogna conoscere, se si vuole comprendere, con la massima precisione, il pensiero filosofico di questo scrittore.

Anzitutto coi termini sopracitati Platone esprimeva il sentimento, cioè, lo stato di piacere o di dolore che accompagna qualsiasi mutamento, avvenuto nella coscienza, ovvero nella psiche. A mo' d'es., le piante, che, come si disse, non sono per natura diverse dagli animali, hanno la psiche vegetativa — quasi la θρεπτική di Aristotile —, e con questa partecipano della sensibilità piacevole e dolorosa — μέτεστι... αἰσθήσεως δὲ ἡδείας καὶ ἀλγεινῆς. — *Tim.* XXXIV, 77, B—. Gli animali — θηρία —, appena nati, hanno, per natura, come gli uomini, la facoltà di sentire — αἰσθάνεσθαι. — *Theaet.* XXX, 186, B —.

In quanto agli uomini, secondo Platone, gli dèi li crearono in modo che, prima di ogni altro, sorgesse per tutti il sentimento originario e indifferenziato, cioè, la sensibilità affettiva, per mezzo delle impressioni intense—πρῶτον μὲν αἴσθησιν ἀναγκαῖον εἴη μίαν πᾶσιν ἐκ βιαίων παθημάτων ξύμφυτον γίγνεσθαι. — *Tim.* XIV, 42, A —. Perciò i primi sentimenti dei bambini sono il piacere e il dolore — τῶν παίδων παιδικὴν εἶναι πρώτην αἴσθησιν ἡδονὴν καὶ λύπην. — *Leg.* II, I, 653, A —.

Del resto, come gli scrittori latini, con la parola *sensus,* e i nostri con la parola *senso,* spesso indicano lo stato affettivo in cui ci possiamo trovare in un dato momento, così Platone, con la parola αἴσθησις indicava, oltre che la sensazione propriamente

detta, anche il sentimento che l'accompagna. Perciò l'espressione " κακῶν αἴσθησις „ vuol dire il sentimento dei mali—*Ax.* X, 369, E—; " τῶν ἀγαθῶν στερήσεως αἴσθησιν „, il sentimento della privazione dei beni—X, 370, A;—" τῶν ὀρφανῶν τῆς ἐρημίας αἰσθήσεις ἔχειν „, avere compassione dello stato di abbandono degli orfani. — *Leg.* XI, VIII, 927, A. —

Questi esempi si potrebbero moltiplicare ancora, perchè sono frequenti nel linguaggio psicologico di Platone; però essi provano che, dopo tutto, ancora non si faceva alcuna differenza tra sensazione e sentimento, perchè, secondo i psicologi greci, chi riceve una sensazione prova anche piacere e dolore e, viceversa, chi avverte un sentimento, ha inoltre una sensazione, cioè, una modificazione di coscienza, la quale è, ad un tempo, affettiva e conoscitiva.

Perciò il dire che la morte è μηδεμία αἴσθησις — *Apol.* XXXII, 40, C—significa che chi muore perde ogni sorta di sensibilità, non solo la facoltà di provare sentimenti, cioè, piaceri e dolori, ma anche quella di percepire le cose sensibili.

Del resto, questa confusione, anzi questa identificazione del sentimento con la sensazione, risulta ancora meglio dal fatto che Platone, nel classificare le sensazioni specifiche, vi aggiunse anche i sentimenti. Una prova è che, secondo lui, le αἰσθήσεις hanno questi nomi: vista, udito, odorato, freddo, caldo e piaceri — ἡδοναί — e dolori — γε δὴ καὶ λῦπαι — e desiderj — καὶ ἐπιθυμίαι — e timori — φόβοι. — *Theaet.* XII, 156, B —.

E c'è di più: perchè Platone chiamò αἴσθησις la stessa coscienza che si ha dei piaceri e dei dolori, provati in un dato momento. Egli notava che, avendo la psiche sentimenti propri, diversi da quelli del corpo, spesso si dà il caso che i piaceri e i dolori si trovino insieme, parte in quella, parte in questo, e che uno avverta contemporaneamente sentimenti di tal fatta, cioè, piacevoli e dolorosi ad un tempo, — τούτων αἰσθήσεις —, sebbene gli uni siano così contrari agli altri. *Phil.* XXV, 41, D.

Secondo lui, i bruti — ἄλλα ζῶα — non hanno il sentimento estetico, per es., il ritmo musicale, che governa il tempo o no dei movimenti—οὐκ ἔχουσι αἴσθησιν τῶν ἐν ταῖς κινήσεσι τάξεων οὐδὲ ἀταξιῶν — *Leg.* II, I, 653, E — ; mentre noi abbiamo il

sentimento piacevole del ritmo e dell' armonia — τὴν ἐνρυθμόν τε καὶ ἐναρμόνιον αἴσθησιν μεθ' ἡδονῆς — *Leg.* II, I, 654, A. *ibid.* II, IX, 664, E. —

Alle volte questo sentimento Platone lo chiamava — τὴν ῥυθμοῦ τε καὶ ἁρμονίας αἴσθησιν — *Leg.* II, I, 672, D —; altre volte, αἴσθησιν τοῦ ῥυθμοῦ — *Leg.* II, I, 673, D. —

Ma non mancano dei casi, in cui questi due fatti psichici, la sensazione e il sentimento, sono distinti, e allora l' αἴσθησις serve a designare la sensazione propriamente detta, mentre il sentimento è espresso coi termini ἡδονή — piacere — e λύπη — dolore—. Già un principio di questa distinzione si scorge nel dire che il piacere e il dolore, dopo tutto, sono il sentimento primitivo fondamentale—πρώτην αἴσθησιν ἡδονήν τε καὶ λύπην—; che l' uomo, a differenza dei bruti, ha la sensazione dell' armonia e della disarmonia musicale, accompagnata da piacere — o da dolore — αἴσθησιν μεθ' ἡδονῆς — ; ma questa distinzione è precisa in quei casi, in cui Platone disse che la sensazione è accompagnata o seguìta da piaceri ovvero da dolori. Noi siamo esposti anche a molte affezioni, le quali, per le diverse parti del corpo, producono sensazioni, che hanno a compagni i dolori e i piaceri — ὅσα — παθήματα — διὰ τῶν τοῦ σώματος μορίων αἰσθήσεις κεκτημένα καὶ λύπας ἐν αὐτοῖς ἡδονάς θ' ἅμα ἑπομένας ἔχει — *Tim.* XXVII, 64, A. —

Nel senso più ristretto l' αἴσθησις è la sensazione pura e semplice, cioè, la coscienza di una modificazione subìta dalla psiche, in correlazione ad un'altra avvenuta nel corpo.

Dell' αἴσθησις, intesa in questo senso, Platone diede parecchie definizioni. " La sensazione è una modificazione della psiche — αἴσθησις ψυχῆς φορά —; un moto della mente — νοῦ κίνησις—; un avvertimento della psiche, arrivatovi attraverso il corpo, — ψυχῆς διὰ σώματος εἰσάγγελσις. — *Definitiones,* 414, C. — La sensazione è l' accomunarsi in un' unica passione della psiche e del corpo e un muoversi insieme — τὸ δ' ἐν ἑνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γιγνόμενον κοινῇ καὶ κινεῖσθαι. *Phil.* XIX, 34, A —. (1) La prova è che tutti gli animali sono organizzati

(1) Plutarco, mettendo in rilievo questo parallelismo tra la psiche e il

in modo che necessariamente la sensibilità è sottoposta all'azione degli stimoli—ὑπάρχειν αἴσθησις δεῖ τοῖς — παθήμασι—*Tim.* XXVI, 61, C. —; di modo che ogni modificazione corporea, se ha una certa intensità, ha il suo contraccolpo nella psiche.

Sotto l'aspetto oggettivo l'αἴσθησις, secondo Platone, significa movimento — φορά — *Defin.* 414, C —; κίνησις, *Phil.* XIX, 34, A; *Tim.* XV, 43, C; — σεισμός — *Phil.* XIX 33, D —. Questo movimento è prodotto sul corpo — περὶ τὸ σῶμα —, cioè sugli organi sensori, dalle impressioni -- παθήματα—delle cose sensibili — τὰ αἰσθητά — *Phil.* XIX, 33, D. — Perciò tutte quelle, che ora si dicono sensazioni — νῦν ἔτι αἰσθήσεις ξύμπασαι κέκληνται —, sono movimenti propagati attraverso il corpo sino alla psiche — διὰ τοῦ σώματος αἱ κινήσεις ἐπὶ τὴν ψυχὴν φερόμεναι — *Tim.* XV, 43, C.

Sotto l'aspetto soggettivo questo moto interiore — ψυχῆς φορά, νοῦ κίνησις—*Defin.* 414, C., questa modificazione—σεισμός *Phil.* XIX, 33, D —, propria — ἴδιον —, del corpo e della psiche, e comune — τε καὶ κοινόν — all'uno e all'altra, — *Phil.* XIX, 33, D —, essendovi una correlazione perfetta tra i mutamenti fisici e quelli psichici, è un'αἴσθησις propriamente detta, cioè, uno stato di coscienza.

La sensazione perciò nella psicologia platonica è detta un avvertimento della psiche, fatto per mezzo del corpo — εἰσάγγελσις ψυχῆς διὰ σώματος. — Il senso annunzia alla psiche — παραγγέλει τῇ ψυχῇ — *Resp.* VII, VII, 524, A — le impressioni che hanno eccitato il corpo. Per es., quando l'organo visivo—ὄμμα—e uno stimolo—ἄλλο τι—di quelli adatti a tale senso—τῶν τούτῳ ξυμμέτρων —, si raccostano, cioè, entrano in funzione — πλησιάσαν —, producono la bianchezza — τὴν λευκοτητά — nel significato oggettivo—e la sensazione, che le è corrispondente, — τε καὶ αἴσθησιν αὐτῇ ξύμφυτον — nel significato soggettivo. *Theaet.* XII, 156, D --.

---

corpo, definisce, secondo Platone, la sensazione così: ψυχῆς καὶ σώματος κοινωνίαν πρὸς τὰ ἐκτός. ἡ μὲν γὰρ δύναμις, ψυχῆς. τὸ δ' ὄργανον σώματος. De *placit. phil.* lib. IV, p. 899. § VIII.

Perciò l' αἴσθησις, che oggettivamente è un moto organico, sotto l' aspetto soggettivo è una modificazione di coscienza.

Infatti, quando ciò, che per natura facilmente si muove, per es., un organo sensore, riceve un' impressione anche minima — τὸ μὲν γὰρ κατὰ φύσιν εὐκίνητον, ὅταν καὶ βραχὺ πάθος εἰς αὐτὸ ἐμπίπτῃ —, le particelle di esso propagano in giro questo stesso moto, le une comunicandolo alle altre—διαδίδωσι κύκλῳ μόρια ἕτερα ἑτέροις ταὐτὸν ἀπεργαζόμενα—, finchè, trasmessolo sino alla coscienza, —μέχριπερ ἂν ἐπὶ τὸ φρόνιμον ἐλθόντα—, producono l'avvertimento della forza dello stimolo—ἐξαγγείλῃ τοῦ ποιήσαντος τὴν δύναμιν — *Tim.* XXVII, 64, B.

Al contrario, ciò che è insensibile al moto e non risponde con vibrazioni circolari agli stimoli, si lascia soltanto impressionare —πάσχει μόνον—, ma non mette in movimento nessun' altra delle particelle vicine — ἄλλο δὲ οὐ κινεῖ τῶν πλησίον —; sicchè, non potendo queste comunicare la prima impressione le une alle altre — ὥστε οὐ διαδιδόντων μορίων μορίοις ἄλλων ἄλλοις τὸ πρῶτον πάθος—, e rimanendo, durante queste impressioni, l' animale al tutto immobile, — ἐν αὐτοῖς ἀκίνητον εἰς τὸ πᾶν ζῷον γενόμενον —, la parte del corpo, che subisce l' eccitazione, si rende insensibile — ἀναίσθητον πάρεσχε τὸ παθόν — *Tim.* XXVII, 64, B. Tali sono le ossa e i peli.

Ora, tutto questo vuol dire che l' αἴσθησις, considerata come mutamento di coscienza, è il prodotto di due fattori: dell'agente — τὸ ποιοῦν—o stimolo, e del paziente — τὸ πάσχον—*Theaet.* XIV, 159, C — ovvero organo sensore.

Per designare, poi, questo mutamento interiore, che è la sensazione, Platone adoperava parecchi termini, e, primo fra tutti, il verbo αἰσθάνομαι, sento, avverto, che serve a designare la facoltà ricettiva o passiva, con cui la psiche ha coscienza o consapevolezza delle impressioni, che essa subisce insieme col corpo. Dato l' organismo vivente, specialmente animale, è data anche la possibilità di sentire, cioè, di ricevere sensazioni—τὴν αἴσθησιν λαμβάνειν — *Phaedo,* XX, 76, A. Infatti, ai bruti e agli uomini, appena nati, tocca di sentire — πάρεστι.... αἰσθάνεσθαι —, cioè, di avvertire qualunque impressione, che per la via del corpo, arriva sino alla psiche — ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τεῖνει — *Theaet.* XXX, 186, C.

In questo senso il verbo αἰσθάνομαι=sento, differisce da πάσχω= ricevo un'impressione, che spesso nel linguaggio psicologico è adoperato in sua vece, perchè si può subire una modificazione corporea, senza avvertirla. " Forse, infatti, diceva Platone, qualsivoglia degli organismi psichici, che subisca impressioni, ne avverte sempre tante, quante realmente ne riceve?=πότερον ἀεὶ πάντα, ὁπόσα πάσχει τι τῶν ἐμψύχων, ταῦτ' αἰσθάνεται τὸ πάσχον..., *Phil.* XXVI, 43 B. —

La sensazione si verifica quando lo stimolo—πάθημα—si avverte e produce la modificazione interna—πάθος —. Per es., nell'avvertire la sensazione di caldo, noi, quasi tutti, sentiamo come un'impressione acuta: ὀξύ τι τὸ πάθος πάντες σχεδὸν αἰσθανόμεθα — *Tim.* — XXVI, 61, E.

Questo verbo spesso è adoperato intransitivamente, e in questo caso serve ad esprimere la sensazione pura e semplice, per distinguerla dalla percezione, la quale, come si vedrà più innanzi, viene indicata frequentemente con lo stesso verbo, ma adoperato in forma transitiva. Ecco un es. " Il custode, di poi, premendo fortemente sui piedi di lui — di Socrate, che avea preso il veleno—, domandò se avvertisse — la sensazione di pressione — κἄπειτα σφόδρα πιέσας αὐτοῦ τὸν πόδα, ἤρετο, εἰ αἰσθάνοιτο— *Phaedo* XLVI, 117, E. —

Qualche volta, poi, per indicare la sensibilità, Platone adoperava le espressioni αἰσθάνεσθαι αἴσθησιν — *Theaet.* XXXIV, 192, D —, *Phaedr.* — XVII, 240 D,—*Phaedo* — XXV, 79, A = sentire una sensazione; ἔχειν αἴσθησιν = avere una sensazione — *Theaet.* XVI, 161, C —; *Apol.* XXXII, 40, C — ; λαμβάνειν αἴσθησιν = ricevere una sensazione — *Phaedo*, XVIII, 73, C.—

Altre volte, invece di αἰσθάνεσθαι, adoperava alcuni verbi di significato equivalente, come, per es., πάσχειν = avvertire un' impressione, che agisce di fuori o di dentro. Per es., è un fatto che l'infante — τὸ νήπιον — non sa significare le impressioni che avverte—λαλῆσαι μὲν οὔπω δυνάμενον ἃ πάσχει—*Ax.*—V,366, D—.

Finalmente si trovano ancora alcune espressioni, che si possono dire comuni, tanto sono frequenti nel linguaggio platonico, come, per es., μεταλαμβάνειν τινὸς αἰσθήσεως = essere dotato di un senso — *Tim.* XXXII, 71 A; αἴσθησίν τινα παρέ-

χειν = mostrare qualche sensibilità — *Charm.* VII, 159, A; χρῆσθαι ταῖς αἰσθήσεσι=servirsi dei sensi—*Phaedo*, XX, 75, E —; συλλέγειν τὰς ἁφάς = ripigliare la sensibilità tattile, — perduta temporaneamente per malattia — *Ax.* II, 365, A. —

Il termine αἴσθησις in molti casi vuol dire la sensibilità, cioè, i sensi.

Platone distingueva una facoltà sensitiva generale, sparsa in tutto il corpo, e un'altra speciale, distribuita nei vari organi sensori. Gli stati di coscienza, che si possono avere con la sensibilità generale, sono innumerevoli e senza nome — ἀπέραντοι μὲν αἱ ἀνώνυμοι —; mentre le sensazioni, che si ricevono mediante gli organi sensori, sono numorose ma nominate — παμπληθεῖς δὲ αἱ ὠνομασμέναι — *Theaet.* XII, 156 B.

Ci sono eccitazioni generali — τῶν κοινῶν παθημάτων —, che agiscono su tutto il corpo — περὶ ὅλον τὸ σῶμα —, le quali producono sensazioni — αἰσθήσεις κεκτημένα — per tutte le parti di esso — *Tim.* XXVII, 64, A. Per es., il vino bevuto moderatamente — ἡ τῶν οἴνων πόσις — eccita — ἐπιτείνει — i sensi; ma bevuto smodatamente paralizza — ἀπολείπει — la sensibilità — τὰς αἰσθήσεις — *Leg.* I, XIV, 645, D-E.

Anzitutto, secondo Platone, il senso termico appartiene alla categoria della sensibilità generale, perchè gli stimoli, che ci procurano le sensazioni di caldo o di freddo, agiscono diffusamente attorno al corpo e alla psiche — τὰ περὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ὄντα — *Tim*, XXVI, 61, D — XXVI, 62, A.

A questa stessa categoria appartiene il senso tattile — ἁφή —, tanto vero che esso non si trova mai segnato nelle classificazioni più o meno complete, che Platone fece delle sensazioni specifiche. Esso è localizzato in tutto il corpo, cioè, nella carne — σάρξ — per adoperare il termine platonico — *Tim.* XXVI, 62, B—, la quale ci dà sensazioni speciali a seconda che essa cede — ὑπέχει — o no, a ciò, che, mentre la stimola, è più o meno duro di essa.

La sensibilità generale è detta τὸ τῶν αἰσθήσεων πάθος—*Tim.* XXXV, 77, E —, cioè, la passione prodotta dai sensi. Quando, poi, senza designarle, ciascuna con un nome particolare, Platone si riferiva alle sensazioni specifiche, le chiamava αἱ τοῦ

σώματος αἰσθήσεις = i sensi del corpo —*Leg.* X, IX, 898, E—: αἱ διὰ τοῦ σώματος αἰσθήσεις = i sensi che portano le impressioni attraverso il corpo — *Phaedo* — X, 65, D; αἱ περὶ τὸ σῶμα αἰσθήσεις=i sensi che funzionano per mezzo del corpo—*Phaedo* X, 65, B.

Le sensazioni specifiche — αἱ αἰσθήσεις — hanno questi nomi: visive—ὄψεις,—uditive—τε καὶ ἀκοαὶ—e olfattive—καὶ ὀσφρήσεις — e di freddo—καὶ ψύξεις—e di calore—τε καὶ καύσεις— *Theaet.* XII, 156, B —. Alle volte queste sensazioni sono designate col nome degli organi. " Platone, infatti, disse: un' unica ragione comprende le sensazioni uditive, olfattive, gustative e tutte le rimanenti — καὶ ὦτα καὶ ῥῖνας καὶ στόμα καὶ πάσας τὰς αἰσθήσεις, εἷς λόγος συνέχει — *Ipp. min.* XVI, 374, D.

Altre volte sono designate per mezzo della funzione compiuta da questi organi sensori. Per es., Platone diceva che il cervello è l' organo che ci fornisce le sensazioni dell' udire e del vedere e dell' odorare — ὁ δε ἐγκέφαλός ἐστιν ὁ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὁρᾶν καὶ ὀσφραίνεσθαι — *Phaedo* XLV, 96, B. —

Al vedere — τῷ ὁρᾶν —, all' udire — ἀκούειν —, all' odorare — ὀσφραίνεσθαι —, al provare freddo—ψύχεσθαι —, al provare caldo — θερμαίνεσθαι —, e così via, che costituiscono i sensi, è dato il nome di sentire — αἰσθάνεσθαι —, perchè queste facoltà, nell' insieme si possono chiamare sensazione—αἴσθησιν—*Theaet.* XXX, 186, D. E.

Per il senso tattile è adoperato il verbo ἅπτομαι = toccare. *Phaedo,* XXV, 79, A.

In particolare, poi, per il senso della vista Platone ora adoperava il termine ἡ ὄψις—*Resp.* VI, XVIII-XIX; 507-8 *passim.;* VII, VII, 523, E —; *Phaedr.* XXXI, 250, D; — ora le espressioni τοῦ ὁρᾶν δύναμις — *Resp.* VI, XVIII, 507, C — ; τοῦ ὁρᾶν αἴσθησις— *Resp.* VI, XVIII, 508, A—; τῶν ὀφθαλμῶν αἴσθησις— *Cratyl.* XXXIX, 430, E; — τῆς ὄψεως αἴσθησις—*Hipp. maior.* XXXII, 298, D—, e anche ὄμματα soltanto—*Resp.* — VII, XVI, 537, D. — Gli occhi, che sono apportatori di luce — ὄμματα φωσφόρα — *Tim.* XVI, 45, B —, raccolgono certi movimenti, i quali, quando, attraverso il corpo, arrivano sino alla psiche —

μέχρι τῆς ψυχῆς —, producono quella sensazione — αἴσθησιν παρέσχετο ταύτην —, che diciamo vedere — ᾗ δὴ ὁρᾶν φαμέν. — *Tim.* XVI, 45, D. —

Per il senso dell' udito adoperava ora il termine ἀκοή—*Tim.* XXIX, 67, B —, ora le espressioni τοῦ ἀκούειν δύναμις, τοῦ ἀκούειν αἴσθησις.—*Resp.* VI, XVIII, 507 *passim.;* τῆς ἀκοῆς αἴσθησις.— *Hipp. maior.* XXXII, 298, D; — τὰ ὦτα — *Hipp. min.*, XVI, 374, D —.

Per le sensazioni olfattive adoperava le espressioni αἰσθήσεις διὰ τῶν ῥινῶν — *Protag.* XXI, 334, C; — ῥῖνας — *Hipp. min.* XVI, 374, D—; τῶν μυκτήρων δύναμις—*Tim.* XXIX, 66, D. —

Per le sensazioni gustative adoperava i termini — στόμα — *Hipp. min.* XVI, 374, D —; τοῦ στόματος αἴσθησις — *Tim.* XXV, 60, E; παθήματα περὶ τὴν γλῶτταν — *Tim.* XXVIII, 65, B —.

Per il tatto adoperava il termine ἡ ἁφή—*Resp.* VII, VII, 523, E.

L' αἴσθησις spesso significa l' organo o gli organi della sensibilità —, perchè, come vi è una facoltà sensitiva generale e una specifica, così, in corrispondenza, vi è o tutto il corpo più o meno sensibile alle impressioni esterne e interne, o parti di esso che hanno una determinata funzione. Le piante, per es., hanno la sensibilità generale, perchè non hanno organi sensori particolari. Gli dèi nel crearle mescolarono una sostanza — φύσιν —, affine a quella umana, ma con altre forme ed altri sensi — ἄλλαις ἰδέαις τε καὶ αἰσθήσεσι. — *Tim.* XXXIV, 77, A.

Gli animali hanno organi sensori particolari, tanti, quante sono le specie delle sensazioni che possono ricevere. Il costruttore di essi — ὁ τῶν αἰσθήσεων δημιουργός — fu il dio mitico — *Resp.* VI, XVIII, 507, C —.

Fra tutti questi organi sensori--τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων— quello della vista è il più maraviglioso. *Resp.* VI, XIX,508, A—

Alle volte, poi, Platone chiamava l'organo sensore—αἰσθητικὸν μέρος — *Tim.* XXIX, 67, A —; γένος αἰσθητικόν. XXX, 67, C—; altre volte, τὰ αἰσθητήρια — *Ax.* III, 366, A.

Sotto l' aspetto gnoseologico, finalmente, l' αἴσθησις, in generale, è la facoltà conoscitiva opposta alla νόησις, cioè, all' intelligenza. Con questa, unita alla ragione — μετὰ λόγου —, si concepisce ciò che sempre è lo stesso, cioè, l' essenza delle cose;

al contrario, per mezzo dell' opinione, — δόξα —, unita al senso, che è irrazionale, — μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου — ci rappresentiamo ciò che muta continuamente, perchè è soggetto alla nascita e alla morte. — *Tim.* V. 28 A, C — Tutte le cose che cadono sotto il senso — ἐν αἰσθήσει φερόμενα — *Tim.* X, 38, A,— sono, infatti, apparenza; perciò, per concepire l' essenza delle cose, bisogna per mezzo della ragione — διὰ τοῦ λόγου — rivolgersi a ciò che è, dopo avere eliminata l' azione di tutti i sensi — ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων — *Resp.* VII, XIII, 532, A —. È un fatto che gli stessi principj delle scienze, gli uomini sono costretti a contemplarli con l' intelletto — διανοίᾳ ἀναγκάζονται.... θεᾶσθαι, ma non coi sensi — ἀλλὰ μὴ αἰσθήσεσι — *Resp.* VI, XXI, 511, C —.

Tra i sensi e l' intelletto vi è una differenza sostanziale, ed è che il pensiero, essendo attività intellettuale, può rivolgersi sopra se stesso e avere appercezione di se, mentre i sensi sono passivi, sicchè nessuno di essi può appercepire se stesso e tanto meno gli altri sensi. “ Considera tutti i sensi — σκοπεῖ περὶ πασῶν αἰσθήσεων —, diceva Socrate, e vedi se si possa trovare un senso, che percepisca se stesso e gli altri — εἴ τίς σοι δοκεῖ εἶναι αἰσθήσεων μὲν αἴσθησις καὶ αὑτῆς —; certo, non sentirà nulla di quello che sentono i rimanenti sensi — ὧν δὲ δὴ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις αἰσθάνονται μηδενὸς αἰσθανομένη — *Charm.* XV, 167, D —.

Perciò la νόησις è una facoltà attiva, perchè con essa la psiche concepisce i concetti delle cose — εἴδη —, i quali non si possono percepire coi nostri sensi — ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν —, essendo soltanto intelligibili — νοούμενα μόνον — *Tim.* XVIII, 51, D—. Il che vuol dire che la psiche alcune cose le scopre di per se — τὰ μὲν αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ ἐπισκοπεῖ. — *Theaet.* XXIX, 185, E, cioè, senza bisogno del corpo.

L' αἴσθησις, al contrario, è una facoltà passiva, perchè la psiche nel subire le impressioni sensibili — πάσχειν τὰ παθήματα —, cioè, nell' avvertire le cose che cadono sotto i sensi, non ci mette nulla della sua attività, non aggiunge nulla di suo nella conoscenza.

A dir vero, l' αἴσθησις, è una facoltà psichica, ma, più che

passiva, è ricettiva, perchè la psiche, come la cera, in cui venga impressa l'impronta del suggello, ad ogni stimolo che sia avvertito, conserva un segno delle cose sensibili, secondo la sensazione avuta — ἔχει τὸ σημεῖον κατὰ τὴν αἴσθησιν, — *Theaet.* XXXIII, 192, B, cioè, secondo i segni delle sensazioni — κατὰ σημεῖα τῶν αἰσθήσεων — *Theaet.* XXIX, 194, D —.

Ciò non pertanto questa facoltà ricettiva è utile, perchè, mediante essa, la psiche tiene presente l'impronta delle cose avvertite, e per mezzo di essa conserva la memoria dei mutamenti di coscienza provati per lo innanzi.

Perciò Platone diceva che la memoria passiva coincide con le sensazioni nella stessa proprietà — μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι ξυμπίπτουσα εἰς ταὐτόν — *Phil.* XXII, 39, A —, cioè, nella proprietà di scrivere nella psiche l'impronta delle cose percepite.

In questo modo l'αἴσθησις serve a preparare le conoscenze empiriche, cioè, le percezioni, le rappresentazioni, le ricordanze, insomma tutte le esperienze d'origine sensibile, le quali, solo perchè hanno tale origine, sono prive, secondo Platone, d'ogni valore scientifico.

La ragione è che l'αἴσθησις è irrazionale — ἄλογος — *Tim.* XXXI, 69, D—, essendo una facoltà psichica destituita d'intelligenza — ψυχῆς ἄλογος δύναμις —, la quale dà conoscenze per mezzo del corpo — γνωριστικὴ διὰ σώματος — *Definitiones.* 414, C — e perciò non ci può dare che la πίστις = la fede, cioè, l'assentimento nell'esistenza delle cose che cadono sotto i sensi, e la δόξα =l'opinione, cioè, le conoscenze d'ordine inferiore, che noi acquistiamo delle cose sensibili. *Resp.* VI, XXI, 511, E; VII, XIV, 533, E; VII, XIV, 534, A —.

Platone, inoltre, non ostante il soggettivismo, sostenuto nella gnoseologia, per ispiegare che la psiche conosce il vero, quando può da se sola concentrarsi in se stessa—ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν σκοπῇ —, libera e indipendente dal corpo, cioè, dai sensi—χωρὶς σώματος—, riconobbe nelle sensazioni l'attitudine a spingere la mente alla ricerca — παρακαλεῖν τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν — *Resp.* VII, VI, 523, A = dell'essenza delle cose; a prepararle il materiale per ideare — λαμβάνειν τῇ διανοίᾳ— *Parm.* XXVI, 165, B— per concepire le astrazioni—νοήματα—o—τὴν ἔννοιαν λαμβάνειν—

Phaedo XVIII, 73, D; e perciò anche per suggerirle i concetti, perchè, per pensare un' intellezione—ἐννοεῖν—bisogna prendere le mosse o dal vedere e dal toccare o da qualche altra sensazione—ἢ ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἢ ἅψασθαι ἢ ἔκ τινος ἄλλης τῶν αἰσθήσεων—*Phaedo* XIX 75, A.

Però, non ostante tutti gli aiuti che possano venire alla psiche dai sensi, secondo Platone, l' αἴσθησις non cessa di essere un ostacolo alla ricerca del vero. " La vista della mente, egli diceva, comincia veramente ad essere acuta, quando quella degli occhi comincia a scemare — ἥ τοι τῆς διανοίας ὄψις ἄρχεται ὀξὺ βλέπειν, ὅταν ἡ τῶς ὀμμάτων τῆς ἀκμῆς λήγειν ἐπιχειρῇ.—*Conv.* XXXIV, 219, A—. Il che vuol dire che l'uomo, veramente padrone della sua ragione, è quegli, che, senza l'aiuto degli occhi o degli altri sensi, sia potente a levarsi fino all' essere che è vero — τίς, ὀμμάτων καὶ τῆς ἄλλης αἰσθήσεως δύνατος μεθιέμενος ἐπ' αὐτὸ τὸ ὂν μετ' ἀληθείας εἶναι — *Resp.* VII, XVI, 537, D —.

7°.

Percezione.

Il termine corrispondente alla nostra parola percezione manca nel linguaggio platonico, per la semplicisssima ragione che i psicologi greci non facevano alcuna differenza tra il sentire e il percepire, tra la sensazione pura e semplice e la percezione propriamente detta. Avere un mutamento di coscienza e conoscere la causa esteriore che l'ha determinato per Platone significa la stessa cosa, non potendovi essere una sensazione, la quale nello stesso tempo non sia anche una percezione. L' αἴσθησις, secondo questo scrittore, come si vide, non solo è un mutamento della psiche — ψυχῆς φορά —, un'agitazione della mente — νοῦ κίνησις —, che possono essere piacevoli o dolorosi, ma è anche un'avvertimento — εἰσάγγελσις —, arrivato alla psiche, per la via del corpo — διά σώματος —, con cui questa percepisce le cose che cadono sotto i sensi—τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσι—. Il che vuol dire che l' αἴσθησις è una relazione tra il soggetto

senziente da una parte e l' oggetto percepito dall' altra. Riferita al primo — τὸ πάσχον — l'αἴσθησις è uno stato di piacere o di dolore —, riferita al secondo, allo stimolo — τὸ ποιοῦν — è una percezione, perchè apportatrice di conoscenze — γνωριστική — *Defin.* 414, C. (1).

Si può dire adunque che gli stessi termini, esaminati nel paragrafo precedente, cioè, l' αἴσθησις e l' αἰσθάνεσθαι, servono, nella lingua greca in generale, e in particolare nel linguaggio platonico, ad esprimere non solo il sentimento e la sensazione, come già fu dimostrato, ma anche il fatto psichico più evoluto e perciò più complesso, che ora noi diciamo percezione. Anzi, se si potesse attribuire a Platone una terminologia moderna, si dovrebbe dire che, secondo lui, la sensazione è, per natura propria, percettiva, tanto vero che egli considerò l' αἴσθησις non già come un mutamento di coscienza puro e semplice, chiuso nel puro campo soggettivo, ma piuttosto come l' avvertimento di qualche cosa, che esiste fuori della nostra coscienza, cioè, come l' intuizione di una cosa sensibile.

Però a questa regola fanno eccezioni tutti quei casi, in cui l' αἴσθησις, come fu accennato nel paragrafo precedente, significa sentimento, in cui, cioè, l'αἰσθάνεσθαι significa avvertire un' impressione piacevole o dolorosa ovvero indifferente, perchè in siffatti casi questi termini hanno un significato, puramente e semplicemente, affettivo.

Ma, sotto l' aspetto gnoseologico, l' αἴσθησις, secondo Platone, non è la pura e semplice sensazione, inteso questo termine nel significato oramai comune della psicologia moderna; non è, in

(1) Gli scrittori greci, anche psicologi, per esprimere questi due fatti psichici, l' uno affettivo, l' altro conoscitivo, adoperavano un solo termine: αἴσθησις; gli scrittori latini, alla loro volta, possedevano il solo termine *sensus*. Noi nella nostra lingua, col termine sensazione, significhiamo i due aspetti, soggettivo ed oggettivo, sotto cui si può considerare questo fatto psichico, sebbene spesso per il primo adoperiamo la parola sentimento.

Ma i tedeschi hanno due termini distinti: *Gefühl*, per esprimere la modificazione psichica, piacevole o dolorosa, che noi proviamo ad ogni sensazione; ed *Empfindung*, per esprimere che il mutamento di coscienza è relativo a qualche cosa, che esiste fuori di essa.

altri termini, la coscienza di una modificazione organica, senza riferimento di sorta allo stimolo esterno, che ha eccitato gli organi sensori; ma, oltre alla consapevolezza di questa modificazione soggettiva, essa include anche la conoscenza delle cose che sono cadute sotto i sensi, cioè, l'avvertimento della loro esistenza e delle qualità sensibili che costituiscono l'obbietto di ogni singola percezione.

Chi ha una sensazione — *αἴσθησιν ἔχει* — ha la sensazione di qualche cosa, cioè, percepisce qualche cosa col senso, — *αἰσθήσει λαμβάνει τι*—, cui deve prestare assentimento—*πίστις*—.

Insomma, l'*αἴσθησις*, considerata come facoltà gnoseologica — *δύναμις*—, o meglio, come funzione conoscitiva—*γνωριστική*—, è sempre *αἴσθησις περί τινος*,—*Theaet.* XXXIV, 192, D; 193, A—, perchè questa facoltà richiede la cooperazione di due fattori: del *τὸ πάσχον* e del *τὸ ποιοῦν*. — *Theaet.* XIV, 159, D. —

In questo senso è vera la dottrina dei sofisti, i quali dicevano che colui che sa una cosa è quegli che avverte coi sensi ciò che sa — *ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται* — e che la cognizione — *ἐπιστήμη* — è sensazione—*αἴσθησις* —, cioè, percezione. *Theaet.* VIII, 151, E.

In realtà, l'*αἴσθησις*, considerata come una facoltà percettiva, ci appresta la conoscenza delle cose sensibili, alla cui formazione il soggetto senziente ha cooperato con l'oggetto, senza averne avuta l'intenzione, per la semplicissima ragione che, dati i sensi, non si può non percepire (1).

Lo stesso si deve dire del verbo *αἰσθάνεσθαι*, il quale, se, considerato dal punto di vista affettivo, significa sentire, pro-

---

(1) I Tedeschi perciò chiamano la sensazione *Empfindung*, cioè, un ricevere, anzi, un ritrovare — *finden* — dentro — *innen* — la psiche un mutamento di coscienza, che ha però relazione con la realtà esterna, cioè, con lo stimolo che ha eccitato un organo sensore.

Gli scrittori inglesi quasi tutti d'accordo traducono l'*αἴσθησις* come *sensation*, o come *perception*. Il Iowett, perciò, nel tradurre questo termine greco, dice che Platone con esso " seems to mean the generalised notion of feelings and impressions of sense without determining whether they conscious or not „ *op. cit.* vol. IV, p. 255.

vare un sentimento piacevole o doloroso, esaminato sotto l'aspetto gnoseologico, vuol dire sempre avvertire la presenza di qualche cosa — αἰσθάνεσθαί τι —, che è fuori di noi e che con le sue proprietà ci eccita in modo diverso gli organi sensori. Per es., secondo Platone, quando io avverto una sensazione, cioè, quando divento senziente — ὅταν αἰσθανόμενος γίγνωμαι — è necessario che lo diventi di qualche cosa — ἀνάγκη ... ἐμέ .. τινὸς γίγνεσθαι —, giacchè è impossibile che uno, diventando senziente, sia senziente di nulla — αἰσθανόμενον γάρ, μηδενὸς δὲ αἰσθανόμενον ἀδύνατον γίγνεσθαι — *Theaet.* XIV, 160, A.

Io non nascondo, per altro, che spesso nel linguaggio platonico vi sono dei casi, in cui, a prima vista, sembra difficile il potere distinguere se l' αἴσθησις e l' αἰσθάνεσθαι indichino il puro e semplice mutamento di coscienza, cioè, la sensazione soltanto, o non piuttosto l' avvertimento della causa, che ha determinato questa modificazione psichica, cioè, anche la percezione. Questa difficoltà trae origine dal fatto che Platone, come tutti i psicologi greci, latini, medievali e, in buona parte, anche moderni, studiava la psiche in genere, la sensazione in ispecie, nell'animale-uomo, già sviluppato; e perciò, sfornito, com'era, di ogni conoscenza, anche rudimentale, di psicogenia e di psico-fisiologia, non avea mezzi per distinguere la sensazione dalla percezione, nè nel bambino, nè nell'adulto. Una prova è che, secondo lui, noi, appena nati — γενόμενοι εὐθύς — abbiamo veduto e udito — ἑωρῶμέν τε καὶ ἠκούομεν καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις εἴχομεν — *Phaedo* XIX, 75, B.

L' uso di αἴσθησις, col significato della percezione, è comunissimo nel linguaggio psicologico di Platone, specialmente in quelle opere, in cui è esposta la dottrina della conoscenza; e perciò, nel volgere il pensiero di questo scrittore in una delle nostre lingue viventi, bisogna, volta per volta, tradurre il termine greco come esige il caso.

Però a me pare che questo termine spesso non sia stato interpretato con quella precisione, che si ha il diritto di pretendere da chi volge nella propria lingua il pensiero di uno scrittore straniero. Per averne le prove, riporto qualche brano di una traduzione italiana delle opere di Platone, che è creduta delle

migliori, ma in cui l' αἴσθησις è tradotta poco felicemente. " Conoscendo io Teodoro e ricordando in me quale egli è, e Teeteto del pari, non si dà egli che alcune volte io li vedo, altre no, e talora li tocco, talora no, e ne odo *o sento qualche altra sensazione* — ἤ τινα ἄλλην αἴσθησιν αἰσθάνομαι —, e talora non ne ho sensazione alcuna — τότε δ' αἴσθησιν μὲν οὐδεμίαν ἔχω περὶ ὑμῶν —; pure non mi ricordo niente meno di voi e vi conosco di per me dentro di me „ ? (1). " Socrate conosce Teodoro e Teeteto, però non vede nè l'uno nè l'altro, nè di loro ha luogo *altra sensazione* in lui — μηδὲ ἄλλη αἴσθησις αὐτῷ πάρεστι περὶ αὐτῶν „ — (2) " Conoscendo l' un di voi, ma non *sentendo* nè l'uno nè l'altro — αἰσθανόμενος δὲ μηδέτερον, — non opinerei mai che quello che io so, sia quello che non so „ (3). etc.

Ora, chi non comprende che in questi casi i termini propri, corrispondenti ad αἴσθησις e ad αἰσθάνομαι, nella nostra lingua sarebbero stati *percezione* e *percepire ?*

Secondo me, se si vogliono evitare questi difetti, bisogna riconoscere che la guida più sicura, la quale possa suggerirci il modo di comprendere il valore gnoseologico di αἴσθησις, è lo stesso testo greco, perchè, se si tiene presente, volta per volta, la natura dell' argomento, esposto da Platone, sarà facile interpretare con esattezza l' idea che egli potè volere significare, trovando così la parola, che più si presti ad esprimerla nella nostra lingua. Per es., quando Platone diceva che l' αἴσθησις è un moto della psiche; che essa è correlativa allo stimolo — τὸ αἰσθητόν —, in seguito al quale nasce; che le αἰσθήσεις si dividono in generali e in ispecifiche — *Theaet.* XII, 156, B—; che la memoria—μνήμη—è σωτηρία αἰσθήσεως—*Phil.* XIX, 34, A—, e così via, questo termine in tutti questi casi equivale alla sensazione pura e semplice e si deve tradurre per tale nella nostra lingua.

Quando, al contrario, egli diceva che l' opinione falsa è una

---

(1) Bonghi — *Op. cit.* (Teeteto) v. VII, XXXIV, 192, D.
(2) id. ibid. XXXIV, 192, E.
(3) id. ibid. XXXIV, 193, A.

conoscenza οὐ κατὰ αἴσθησιν—; *Theaet.* XXXIV, 193, E; che l'associazione e la riproduzione delle conoscenze si verificano allorchè uno, dopo avere o veduto, o udito, o avuta ἄλλην αἴσθησιν, non solo conosce le cose che cadono sotto i sensi, ma ne concepisce altre simili o dissimili—*Phaedo* XVIII, 73, C—; che il concetto è l'unità mentale—ἕν—, astratta dal molteplice sensibile — ἐκ πολλῶν... αἰσθήσεων... ξυναιρούμενον,— mediante il ragionamento — λογισμῷ — *Phaedr.* XXIX, 249, B—, e così via, in tutti questi casi questo termine equivale nella nostra lingua alla percezione propriamente detta.

Però, per precisare il significato di questo termine, io credo che si possa stabilire, come regola generale, che l'αἴσθησις ha il valore della percezione tutte le volte che essa, nel periodo platonico, è posta in antitesi con una facoltà razionale, come la διάνοια, la νόησις e il νοῦς. Per es., mentre le cose sensibili sono oggetto delle nostre sensazioni, l'essenza delle cose non si può assolutamente percepire con nessuno di tutti i sensi del corpo—τὸ παράπαν... ἀναίσθητον πάσαις ταῖς τοῦ σώματος αἰσθήσεσι—, essendo soltanto intelligibile — νοητόν. — *Leg.* X, IX, 898, E.

Inoltre, mentre per tutto ciò che non esiste, non vi è οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδ' αἴσθησις οὐδὲ δόξα = nè cognizione, nè percezione, nè opinione — *Parmen.* XII, 142, A; XXV, 164, B; — per ciò che realmente esiste vi è ἐπιστήμη... καὶ δόξα καὶ αἴσθησις — *Parmen.* XX, 155, D —. L'opinione e l'opinare derivano dalla percezione e dalla memoria — ἐκ μνήμης τε καὶ αἰσθήσεως — *Phil.* XXIII, 38, B. — E la ragione è che l'αἴσθησις ha una funzione gnoseologica diversa sostanzialmente da quella dell'intelletto; infatti, chi non arriva a concepire idee, non può darsi ragione delle cose, delle quali possiede soltanto la percezione o la ricordanza — περὶ ὧν αἰσθήσεις καὶ μνήμας μόνον εἴη κεκτημένον — *Epinom.* III, 977, C.

Di regola, per altro, è facile scoprire che il termine sopracitato, oltre al significato generale, proprio della sensazione, include anche quello della percezione, la quale, per esistere, richiede l'intervento di due fattori; da una parte, del soggetto senziente, o meglio percipiente — ὁ αἰσθανόμενος — e dall'altra, dell'oggetto sentito, o, più propriamente, percepito—αἰσθητόν—.

Noi — diceva bene Platone — percepiamo le cose visibili con la vista — ὁρῶμεν ... τὰ ὁρώμενα ... τῇ ὄψει, — i rumori e i suoni — τὰ ἀκουόμενα — con l' udito — ἀκοῇ — e tutte le altre cose sensibili le percepiamo per mezzo degli altri sensi — καὶ ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσι πάντα τὰ αἰσθητά — *Resp.* VI, XVIII, 507, C. (1).

Il verbo αἰσθάνεσθαι, quando veramente significa percepire, è semplicemente adoperato col complemento oggetto, che è la qualità delle cose sensibili realmente avvertita da uno dei nostri sensi. L' αἰσθάνεσθαί τι non significa soltanto sentire, cioè, avere coscienza di un mutamento interno, e nulla più, ma piuttosto significa percepire una cosa, cioè, conoscere un dato oggetto nelle sue qualità sensibili (2). *Parmen.* XII, 142, A. — *Theaet.* XXIX, 185, A.

Per es., Platone per ispiegare che noi abbiamo conoscenze innate, anteriori ad ogni esperienza dei sensi, portava come prova l' ἀνάμνησις, con la quale la psiche risveglia idee e concetti che non si sono mai formati nella vita terrena; il che vuol dire che noi possedevamo queste conoscenze, prima che avessimo cominciato ad udire e a vedere e a percepire le altre cose sensibili — πρὸ τοῦ... ἄρξασθαι ἡμᾶς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ τἄλλα αἰσθάνεσθαι—*Phaedo* XIX, 75, B—. Diceva, inoltre, che, per effetto della legge d' associazione delle conoscenze, si prova che chi percepisce una cosa — αἰσθανόμενόν τι —, o la vede

(1) Questo significato del termine αἴσθησις nelle varie traduzioni, fatte nelle diverse lingue, non si rileva sempre. Per es. nella traduzione del Ficino, in quella dello Schneider e nel comento dello Stallbaum, l' αἴσθησις è sempre tradotta col termine *sensus*., mancando nella lingua latina un termine proprio per la percezione; nella traduzione del Cousin è spesso tradotta col termine *sensation*. Al contrario i traduttori inglesi, come Iowett, Paley, Kennedy, Grothe, usano per quel termine ora la parola *sensation*, ora *perception*, perchè l' αἴσθησις si deve intendere sempre come *sensuous perception*. E, infine, la maggior parte dei traduttori o comentatori tedeschi traducono quel termine quasi sempre nella parola Wahrnehmung = percezione, come per es., fanno lo Schleiermacher e il Müller.

(2) I traduttori tedeschi adoperano in questo senso il verbo *Wahrnehmen* = osservare, percepire.

o la ode o ne ha altra percezione, ricorda cose diverse, di cui non avea più memoria. — *Phaedo*, XX, 76, A.

Del resto il verbo αἰσθάνομαι ha sempre questo significato, quando è posto in antitesi con qualche altro termine, che esprime una facoltà razionale. Per es., " le cose fenomeniche tu le potresti toccare, vedere e anche percepire con gli altri sensi— κἂν ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσιν αἴσθοιο —; ma ciò che è immanente tu non lo potresti comprendere se non con la ragione „ — *Phaedo*. XXV, 79, A.

Poichè, poi, tutte le percezioni di ogni organo sensore sono sensazioni — αἰσθήσεις —, questo verbo si presta benissimo a significare ciò che si percepisce coi vari sensi, anche senza l'indicazione dell'organo che in un dato momento funziona. La ragione è, che, secondo Platone, il sentire, considerato dal punto di vista gnoseologico, significa sempre sentire le qualità delle cose sensibili, — αἰσθάνεσθαι ὅσα αἰσθητά — *Theaet.* XXIX, 184, D—, cioè, significa percepire le cose che cadono sotto i sensi, come, per es., le cose calde—θερμά—e dure—καὶ σκληρά — e leggiere — καὶ κοῦφα — e dolci — καὶ γλυκέα — *Theaet.* XXIX, 184, E; — e, infine, significa avere un'altra sensazione, o percezione, propria di un altro organo sensore — ἤ τινα ἄλλην αἴσθησιν αἰσθάνεσθαι — *Theaet.* XXXIV, 192, D. (1).

La stessa cosa si deve dire del significato di αἰσθάνεσθαι quando è riferito agli organi sensori in particolare. Vero è che, secondo Platone, il vedere si può dire un sentire e la vista una sensazione — τὸ ὁρᾶν... αἰσθάνεσθαι καὶ τὴν ὄψιν αἴσθησιν — *Theaet.* XVIII, 163, D —; perchè la vista è tutt'uno con la

(1) L'uso di αἰσθάνομαι in questo senso è comune nella lingua greca: infatti, αἰσθάνεσθαι κραυγῆς significa: udire grida—Xenoph. *Hell.* 4, 4, 4,;... τῇ ὀσμῇ, avvertire un odore—id.—*Memorab.* 3, 11, 8 ; ... φωνῆς, percipere un suono.

Nella lingua latina il verbo *sentire* dà luogo a modi di dire corrispondenti a quelli greci; come, per es., *sentire sonitum* Plaut. *Curcul.* 1, 2, 69; *sentire odores*, Lucret. *De rer. nat.*, 1, 299.

A tutti poi è noto come nella nostra lingua il verbo sentire spessissimo è adoperato in luogo di udire, di odorare ecc.

sensazione — ὄψις γὰρ αἴσθησις.. ταὐτόν — *Theaet.* XVIII, 164, A—; ma bisogna notare che, secondo il psicologo greco, ὁρᾶν non significa essere sensibile soltanto alla luce, cioè, avere una sensazione di luminosità, ma, al contrario, significa percepire qualche cosa—ὁρᾶν τι—con la vista, essere veggente di qualche cosa che cade sotto questo senso, come per es., un colore, una figura etc.

La vista—ὄψις—, infatti, è vista di qualche cosa—ὄψις τινός; tanto vero che chi ha questa facoltà — ἡ τοῦ ὁρᾶν δύναμις — è capace di percepire le cose visibili—τὰ ὁρώμενα ὁράσθαι—*Resp.* VI, XIX, 508, 9.

L'udito — ἀκοή —, a sua volta, è la facoltà di udire qualche cosa. Infatti, udire significa δι' ἀκοῆς αἰσθάνεσθαί τι—*Leg.* X, X, 300, A — cioè, percepire le cose udibili — τὰ ἀκουόμενα —.

Chi possiede questa facoltà, non solo avverte sensazioni acustiche, ad ogni stimolo che ecciti quest' organo sensore, ma avverte anche qualche cosa fuori della sua coscienza — ἀκούει τινός — *Charm.* XV, 167, D —; *Phaedo*, XVIII, 73, C.

Vero è che Platone adoperava spesso il verbo ἀκούειν — *Phaedo* XX, 75, B —, senza il complemento oggetto, quasi avesse compreso che ci possa essere la sensazione acustica, pura e semplice, senza esserci la percezione della cosa che fuori di noi produce il suono o il rumore, ma questa distinzione egli non la fece mai. E perciò tra l' ἀκούειν e l' ἀκούειν τι non passa alcuna differenza.

Per la percezione olfattiva Platone adoperava il verbo αἰσθάνεσθαι col complemento dell' oggetto della cosa che produce l' odore aggradevole o sgradevole—Per es., l' espressione αἰσθάνεσθαι νεκρούς significa avvertire il lezzo cadaverico — *Resp.* IV, XIV, 439, E.

Per la percezione gustativa adoperava lo stesso verbo con l' indicazione del sapore che viene avvertito. Quando, infatti, " ciò che agisce — τὸ ποιοῦν — e ciò che patisce — τὸ πάσχον — entrano in relazione, l'uno con l'altro, producono dolcezza e sensazione—ἐγέννησε.... γλυκύτητά τε καὶ αἴσθησιν; e la coscienza — αἴσθησις—, derivando dal soggetto che soffre, cioè, che sente,— πρὸς τοῦ πάσχοντος οὖσα—fa percipiente la lingua — αἰσθανομένην

τὴν γλῶσσαν —; e la dolcezza — cioè, la qualità sensibile—, appartenendo a ciò che ci eccita, per es., al vino, ce lo fa essere e percepire dolce alla lingua... „ *Theaet.* XIV, 159, C — D.

Per indicare che il senso tattile — ἁφή — è percettivo, Platone anzitutto adoperava il verbo ἅπτεσθαί τινος — *Theaet.* XXXIV, 192, D. — Ma spesso adoperava espressioni equivalenti, come per es., τοῖν χεροῖν λαμβάνειν τι = palpare qualche cosa con le mani — *Theaet.* XII, 155, E —, o anche diceva che la sensazione tattile è disposta ad avvertire la durezza, la mollezza— τεταγμένη ἐπὶ τῷ σκληρῷ, τῷ μαλακῷ etc.—*Resp.* VII, VII, 524 A.

Platone, poi, invece del semplice αἰσθάνομαι, per indicare che uno in un dato momento percepisce una qualità sensibile qualsiasi, per mezzo degli organi sensori, usava l'espressione αἰσθανόμενος γίγνεσθαί τινος = diventare percipiente di qualche cosa — *Theaet.* XIV, 159, E; 160, A, B.

Ma per indicare la percezione, spesso, invece del verbo αἰσθάνεσθαι, Platone adoperava altri termini, i quali servono ad esprimere che i sensi rivelano alla psiche l'esistenza delle proprietà dei corpi. In vero, poiche l'αἴσθησις, come si disse, è una εἰσάγγελσις τῆς ψυχῆς, egli adoperava il verbo παραγγέλλω = annunzio, il quale si presta molto bene a mettere in luce la natura della percezione. Ogni organo sensore, sotto questo rispetto, è percettivo secondo la sua natura, poichè ognuno comunica alla psiche una notizia speciale. Per es., il senso tattile—ἡ ἁφή — annunzia alla psiche — παραγγέλλει τῇ ψυχῇ—che avverte— ... αἰσθανομένη—il duro e il molle— σκληρόν τε καὶ μαλακόν — *Resp.* VII, VI, 524, A.—L'obbietto percepito perciò è detto — τὰ εἰσαγγελλόμενα = le cose annunziate.—*Resp.* VII, VII, 524, A.

Altre volte adoperava il verbo σημαίνω = segnalo, avverto, nello stesso senso del verbo precedente, perchè, in realtà, come, nel significato oggettivo, chi comunica una notizia ad un altro, fa dei segni, — σημεῖα — qualunque essi siano, così, nel significato soggettivo, l'αἴσθησις è una vera segnalazione interiore, perchè rivela alla psiche — σημαίνει τῇ ψυχῇ—la presenza delle cose sensibili — τὰ αἰσθητά — e le loro qualità, che sono l'obbietto della percezione, come la pesantezza dei corpi — τὸ

βαρύ—, la leggerezza—τὸ κοῦφον etc.—*Resp.* VII, VII, 524, A. B.

Tal'altra adoperava il verbo δηλόω=manifesto, perchè, quando la psiche percepisce la causa extra-soggettiva, che ha determinato la sensazione, essa conosce che fuori di noi vi è una realtà sensibile. Così, per es., avviene quando la vista — ὄψις — percepisce — ὁρᾷ — la grandezza — τὸ μέγεθος — o la piccolezza —τὴν σμικρότητα—delle cose sensibili; quando il tatto — ἁφή — coglie la grossezza — πάχος — o la sottigliezza dei corpi — λεπτότητα—etc.; e quando tutti gli altri sensi manifestano le altre qualità — αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις ... τὰ τοιαῦτα δηλοῦσιν — *Resp.* VII, VII, 523, E.

Altre volte, finalmente, adoperava il verbo φαίνομαι = divento visibile, perchè i sensi, nel percepire le cose, le fanno apparire nel teatro della coscienza, la quale, come diceva Locke, " is the interior light, which illuminates everything that takes " place in the soul „ (1).

Secondo Platone ciò che appare ai sensi dà luogo ad una percezione — τὸ δέ γε φαίνεται αἰσθάνεσθαί ἐστιν. — *Theaet.* VIII, 152, B. Per es., per ogni colore che a te appare — σοὶ φαίνεται ἕκαστον χρῶμα—tu hai una percezione corrispondente—*Theaet.* X, 154, A. — Quando nello stato di salute io bevo vino, non mi riesce esso gradevole e dolce?—ἡδὺς μοι φαίνεται καὶ γλυκύς;—*Theaet.* XIV, 159, C. In questo senso egli diceva che la φαντασία... καὶ αἴσθησις sono la stessa cosa—ταὐτόν—*Theaet.* VIII, 152, C.

Finalmente l'αἴσθησις, nel senso di percezione, considerata sotto l'aspetto gnoseologico, significa un vero giudizio, se non logico, psicologico certamente — διάκρισις —, perchè la psiche, mediante questa facoltà, si mette in relazione con le cose sensibili, trovando fra di esse rapporti di differenza e di simiglianza.

Si noti che, secondo Platone, l'αἴσθησις è una relazione e come sensazione e come percezione. In vero, per esserci la prima, ci vuole, come si disse a suo tempo, un soggetto passivo — τὸ πάσχον —, cioè, un organismo animale, e uno stimolo,

---

(1) v. Locke —Essay concerning human Understanding. — II. 1. cit. dal Bonghi, vol. VI (Teeteto), proemio p. CLXXXV.

o meglio una causa che agisca—τὸ ποιοῦν—*Theaet.* XIV, 159, C.—Per esserci poi una percezione, ci vogliono due altri fattori, cioè, un soggetto che percepisca—ὁ αἰσθανόμενος — e un oggetto percepito—τὸ αἰσθητόν. —

Questi due coefficienti sono correlativi, sicchè l' uno varia al variare dell' altro. Per es., " quando io bevo vino nello stato di salute, esso mi riesce gradevole e dolce — ὅταν δὴ οἶνον πίνω ὑγιαίνων, ἡδύς μοι φαίνεται καὶ γλυκύς — *Theaet.* XIV, 159, C —; invece, quando sono nello stato di malattia, il vino mi produce una sensazione di amarezza—περὶ μὲν τὴν γλῶτταν αἴσθησιν πικρότητος —, perchè questa bevanda non eccita in me il medesimo soggetto senziente—οὐ τὸν αὐτὸν ἔλαβεν —, trovandomi in condizioni diverse „ — *Theaet.* XIV, 159, D. E.

Il che vuol dire che l' αἴσθησις, variando, come variano le condizioni in cui si trovano il τὸ πάσχον e il τὸ ποιοῦν, il τὸ αἰσθανόμενον e il τὸ αἰσθητόν, è vera in ogni singolo caso — *Theaet* — XIV, 160, C., secondo i rapporti che passano tra il fattore soggettivo e quello oggettivo.

" A me è vera, diceva Platone, la sensazione mia „ —ἀληθὴ ἄρα ἐμοὶ ἡ ἐμὴ αἴσθησις—, perchè, come sosteneva Protagora, " sono io il giudice delle cose che sono a me come lo sono, e delle cose che non sono, come non lo sono „ — καὶ ἐγὼ κριτὴς ... τῶν τε ὄντων ἐμοί, ὡς ἔστι, καὶ τῶν μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν — *Theaet.* XIV, 160, C.

L' αἴσθησις, considerata come γνωριστική, cioè, come apportatrice di conoscenze empiriche, è sempre vera, cioè, sempre di cosa che è, e non mai menzognera, come cognizione che è— τοῦ ὄντος ἀεί ἐστι καὶ ἀψευδές, ὡς ἐπιστήμη οὖσα — *Theaet.* VIII, 152, C—. Perciò è un errore credere che i sensi ci ingannino. La verità è che l'opinione falsa non nasce dalle sensazioni, le une rispetto alle altre, nè dai pensieri, ma dal mettere in rapporto sensazioni e pensieri — οὔτε ἐν ταῖς αἰσθήσεσι ἐστιν πρὸς ἀλλήλας οὔτ' ἐν ταῖς διανοίαις, ἀλλ' ἐν τῇ συνάψει αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν — *Theaet.* XXXV, 195, D. Il che vuol dire, per portare un es., che apparenza e percezione sono tutt' uno nelle cose calde e in ogni altra simile; giacchè quali le percepisce ciascuno, tali anche è motivo di credere che sieno per ciascu-

no — φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτόν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος τοιαῦτα ἑκάστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι—*Theaet.* VIII, 152, C.

Ora, poichè l'αἴσθησις è sempre vera, in conformità alle relazioni che passano, volta per volta, tra il fattore soggettivo e quello oggettivo, essa produce nella psiche l'assentimento, cioè, la πίστις, la quale è la persuasione retta che la cosa percepita sia così, come si manifesta ai sensi — ὑπόληψις ὀρθὴ τοῦ οὕτως ἔχειν ὡς αὐτῷ φαίνεται—*Defin.* 413, C.—Ma, questa ὑπόληψις è un giudizio psicologico.

Del resto l' αἴσθησις di ogni organo sensore, considerata in se stessa, cioè, come mutamento di coscienza, corrispondente ad un mutamento avvenuto nelle cose, è una distinzione—διάκρισις—, che, in ultimo, è un giudizio. Per es., la vista è il potere di discernere i corpi—ὄψις ἕξις διακριτικὴ σωμάτων—*Defin.* 411, C,—perchè il soggetto percipiente distingue colori, figure, direzioni, posizioni, e così via, e perciò trova rapporti di differenza e di simiglianza nelle cose sensibili.

Gli animali, la cui psiche è ἄλογος, cioè, destituita di ragione, giudicano con la sensibilità, con la quale acquistano conoscenze empiriche.

Nell'uomo i sensi hanno una funzione analoga, perchè, quando egli non può o non sa valersi delle facoltà razionali, giudica con le αἰσθήσεις. In vero, delle cose, che cadono sotto i sensi, — τὰ μὲν ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν —, alcune non eccitano l'intelligenza a sottoporle ad un esame, come quelle che sono sufficientemente giudicate dai sensi — ὡς ἱκανῶς ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κρινόμενα—; altre, al contrario, costringono necessariamente l'intelletto a farne obbietto delle sue considerazioni, come per non sapere fare i sensi nulla di sano—ὡς τῆς αἰσθήσεως οὐδὲν ὑγιὲς ποιούσης—*Resp.* VII, VII, 523. A-B.

Però, qualunque sia la funzione gnoseologica, che si voglia attribuire all' αἴσθησις, nella psicologia platonica, questa non cessa di essere una facoltà conoscitiva d'ordine inferiore. Platone, infatti, soggettivista com'era, ben diversamente da Parmenide e dai sensisti, eraclitei o sofisti, i quali aveano sostenuto che τὸ νοεῖν o τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναι — *Arist. De*

Anim. III, 3, 427, A, 21;—*Methaph.* IV, 5, 1009, 6, 12, 21—, non identificò l'αἴσθησις e l'ἐπιστήμη, la conoscenza empirica e la conoscenza scientifica, anzi le considerò rispettivamente come prodotti di facoltà eterogenee, la prima del τὸ αἰσθάνεσθαι, la seconda del τὸ ἐπίστασθαι — *Theaet.* XLIII, 210, A.

8°.

φάντασμα.

Per comprendere il significato, che questo termine ha nella psicologia platonica, bisogna conoscere prima come Platone imaginò la psiche dal punto di vista gnoseologico, poi quali effetti, secondo le sue ipotesi, producano le funzioni — τὰ ἔργα — *Resp.* I, XXIV, 353, B. C—degli organi sensori — αἱ δυνάμεις- τῆς αἰσθήσεως — *Theaet.* XXIX, 184, E — nella psiche; e, in terzo luogo, finalmente, in qual modo la sensazione - percezione — αἴσθησις —, una volta scomparsa dalla coscienza, possa continuare ad apparirvi sotto forma di φάντασμα.

Ora, relativamente al primo problema, Platone, forse pigliando a prestito un'imagine dai Pitagorici, era solito paragonare la psiche ad una sostanza cerea effigiabile — ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον — *Theaet.* XXXIII, 191, C —, a un κήρινόν τι ἐν ταῖς ψυχαῖς — *Theaet.* XXXVI, 197, D —, nel senso che i mutamenti corporei, prodotti dalle impressioni sensibili, arrivandovi per la via degli organi sensori—τὰ. ἰόντα διὰ τῶν αἰσθήσεων — *Theaet.* XXXIV, 194, C —, modificano la cera, che è nella psiche — ὁ κηρὸς ἐν τῇ ψυχῇ — *Theaet.* XXXIV, 194, C — e vi lasciano le loro impronte — ἐκμαγεῖα —.

Come si vede, questa imagine, così puerile e rozza, della natura della psiche, paragonata ad una materia plastica, su cui le cose sensibili, mediante le αἰσθήσεις, imprimono le loro effigie, come il suggello lo fa sulla cera, si prestava molto bene per ispiegare, in un modo abbastanza materiale, le relazioni che passano tra l'ὁ αἰσθανόμενος=colui che percepisce, e il τὸ αἰσ-

θητόν = l'oggetto percepito. L'esempio volgare della cera — κηρός — e delle impronte — σημεῖα —, impresse col suggello — δακτύλιος — in essa, fu creduto sufficiente per ispiegare in un modo, che pareva plausibile, un problema, che ancora, dopo tante scoperte chimiche e fisiologiche, è rimasto allo stato primitivo, qual'è quello delle relazioni tra il πάθημα = l'impressione sensibile, — l'αἴσθησις = lo stato di coscienza puramente soggettivo—e il τὸ αἰσθητόν=, cioè, lo stato di coscienza riferito all'oggetto caduto sotto i sensi, o meglio percepito. E Platone, come si vedrà fra breve, si valse di questa imagine, per ispiegare la funzione gnoseologica dei sensi.

Alle volte, però, egli diceva che la psiche si può assomigliare ad un libro—ἡ ψυχὴ βιβλίῳ τινὶ προσεοικέναι — *Phil.* XXXIII, 38, E —, in cui i nostri sensi, durante la vita, scrivono in un modo *sui generis*, ad ogni esperienza sensibile, le impressioni corrispondenti, quasi che essi ne prendessero nota.

Qui l'imagine, certamente, è più appropriata, almeno per ispiegare l'azione dei sensi sulla psiche e il modo con cui, mediante essi, si acquistano, a poco a poco, le conoscenze empiriche, le quali vengono registrate con una scrittura interna tutta speciale, come sarà detto più innanzi, in quello che si dice il cuore della psiche—ἐνσημαινόμενα εἰς τοῦτο τὸ τῆς ψυχῆς κέαρ— *Theaet.* XXXIV, 194, C.

Altre volte, finalmente, Platone paragonava la psiche ad una gabbia—περιστερεῶνά τινα—*Theaet.* XXXVII, 197, D —, dentro cui i sensi, a poco a poco, trasmettono le impressioni esterne, e perciò anche le conoscenze corrispondenti, che essi sono capaci di ricevere, chiudendovele dentro, come se fossero uccelli; ovvero l'assomigliava ad un ricettacolo — περίβολον —, anzi ad un vaso vuoto — ἀγγεῖον κενόν — *Theaet.* XXXVII, 197, E —, che, mediante l'esperienza sensibile, viene, a poco a poco, riempito di αἰσθήσεις e di tutte le altre conoscenze, derivate dalla sensibilità.

Ora che si conosce in qual modo Platone imaginò la natura della psiche per ispiegare la funzione ricettiva di essa, si può comprendere la funzione gnoseologica dei sensi. Però bisogna tenere in conto il diverso modo, con cui egli suppose

che l' αἴσθησις agisca sulla ψυχή, perchè gli effetti prodotti dall'una sull'altra sono diversi, secòndo l' ipotesi sostenuta.

In vero, quando egli diceva che il πάθημα è avvertito nel τὸ τῆς ψυχῆς κέαρ; che l'αἴσθησις imprime il τὸ αἰσθητόν in quello che si può dire ὁ κηρὸς τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ; che, insomma la psiche si può assomigliare benissimo ad un κήρινον ἐκμαγεῖον; in questo caso, continuando la similitudine, egli diceva che ad ogni impressione sensibile, diventata modificazione psichica, cioè, sensazione e percezione ad una volta, i sensi imprimono nella psiche come un tipo — τύπος — (1) delle cose percepite — *Theaet.* XXXIII, 192, B; XXXIV, 194, B — ; come un vestigio—ἴχνος — *Theaet.* XXXIV, 193, C — ; come un segno — σημεῖον — *Theaet.* XXXIII, 192, B; XXXIV, 193, C — ; come le impronte di suggelli — δακτυλίων σημεῖα — *Theaet.* XXXIII, 192, A — ; come un'incisione—σφάγις—*Theaet.* XXXIII, 192, A — ; come un ritratto, lasciato da uno stampo — ἀποτύπωμα -- *Theaet.* XXXIV, 194, B — ; come un'effigie — ἐκμαγεῖον — (2) *Theaet.* XXXIV, 194, D. E — ; come un marchio—ἔγκαυμα — *Tim.* IV, 26, C.—; e così via.

Infatti, secondo Platone, l' ἐκμαγεῖον, che, per natura, si trova nella psiche di ciascuno — φύσει παντὶ κεῖται —, viene modificato e riceve le impronte per mezzo delle impressioni sensibili, che vi arrivano — κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων — *Tim.* XVIII, 50, C.

---

(1) Anche nel linguaggio metaforico, Platone adoperava questi stessi termini, come per es., quando diceva che il pensiero si può rendere manifesto, mediante la parola, effigiando — con essa — l'imagine, mentre le parole fluiscono dalla bocca... τὴν δόξαν ἐκτυπούμενον εἰς τὴν διὰ τοῦ στόματος ῥοήν—*Theaet.* XLII, 206, D.

(2) Il termine ἐκμαγεῖον nel linguaggio platonico ha due significati: alle volte vuol dire ciò su cui si può imprimere un'impronta, come per es., è la psiche, detta κέρινον ἐκμαγεῖον — *Theaet.* XXXIII, 191, C.; XXXV, 196, A, B; *Tim.* XVIII, 50, C. etc.

Altre volte invece significa la stessa impronta che si può effigiare in una data materia: per es., quelli che hanno buona memoria subito riferiscono alle loro proprie effigie le singole cose che si dicono enti; διανέμουσιν ἐπὶ τὰ αὑτῶν ἕκαστα ἐκμαγεῖα, ἃ δὴ ὄντα καλεῖται — *Theaet.* XXXIV, 194, D.

Quando, poi, Platone diceva che ἡ ψυχὴ βιβλίῳ τινὶ προσεοικέναι, in questo caso, continuando anche qui la similitudine, supponeva che i sensi — αἰσθήσεις — e lo stesso diceva della memoria—fossero degli scrivani — γραμματεῖς —, i quali, ad ogni impressione esterna, scrivessero nella psiche, in un modo tutto proprio, come dei discorsi — φαίνονται... σχεδὸν οἷον γράφειν ἡμῶν, ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε λόγους — *Phil.* XXXIII, 39, A.

Secondo questo paragone, ogni organo sensore, mediante la facoltà, — δύναμις — di cui è dotato, e il lavoro che compie — ἔργον —, è un vero scrivano — γραμματεὺς —, ma spirituale, adatto ad effigiare dentro di noi le cose sensibili—γράφειν—τὰ αἰσθητά— *Phil.* XXXIII, 39, A — e a lasciare impressa nella psiche la propria scrittura—τὰ γράμματα—, cioè, il disegno, corrispondente, con maggiore o minore esattezza, alle stesse cose che cadono sotto i sensi. *Phil.* XXXIII, 39, D (1).

Ogni senso, perciò, nell' atto in cui funziona, compie due uffici: da un canto scrive, per così dire, nella psiche, perchè vi imprime, in un modo tutto speciale, i segni, corrispondenti alle diverse specie delle impressioni sensibili; e d' altra parte insegna alla psiche a conoscere le stesse cose che cadono sotto i sensi, cioè, a leggere con la scrittura interna, tracciata dai sensi, le qualità delle cose che sono fuori di noi e che sono realmente percepite.

Per esprimere questo doppio ufficio Platone imaginò che nella psiche vi fossero due artefici: il γραμματεύς — *Phil.* XXIII, 39, A—e il γραμματιστής — *Phil.* XXIII, 39. B —. Vero è che

---

(1) Io credo che di qui sia sorta l' origine dell' imagine della *tabula rasa,* cui fu assomigliata la psiche, nella quale i sensi scrivono le prime conoscenze. In vero, dopo l' imagine platonica della psiche, paragonata ad un libro, gli Stoici supposero che la psiche fosse come un foglio di carta — ὥσπερ χάρτης—, in cui le facoltà psichiche segnano ciascuna le proprie conoscenze. Ma la prima scrittura è quella segnata dai sensi — πρῶτος δὲ ὁ τῆς ἀναγραφῆς τρόπος, ὁ διὰ τῶν αἰσθήσεων —. Poi, secondo essi, vi scrive l' intelletto,—τὸ ἡγεμονικόν μέρος τῆς ψυχῆς... ἐνεργῶν εἰς ἀπογραφήν —. *Plut. De plac. philos.* lib. IV, 900, § XI.

D' allora in poi, quest' imagine diventò d' uso comune nella psicologia empirica, specialmente nelle scuole del sensismo e del materialismo.

nel linguaggio platonico questi due termini sembrano sinonimi, essendo così sottile la differenza da non iscorgersi facilmente. Pur tuttavia tra l'uno e l'altro vi è una differenza notevole, e mi sembra che il farlo notare sia importante per conoscere questa parte della sua dottrina psicologica.

Il γραμματεύς, nel significato comune, è lo scrivano propriamente detto, il quale adopera lettere, cioè, simboli, per esprimere e rendere stabile e oggettivo uno stato d'animo qualsiasi, come ad es., un sentimento, una conoscenza o un atto di volontà. Nel linguaggio psicologico esso serve ad indicare il fatto che i sensi tracciano segni nella psiche, come gli scrivani sulla carta, facendo così rilevare che la realtà esterna, mediante le αἰσθήσεις, viene tradotta dentro di noi in simboli o segni speciali, con cui conosciamo le cose.

Il γραμματιστής, al contrario, comunemente è il maestro di grammatica, quegli, cioè, che insegna a scrivere e a leggere i primi rudimenti—τὰ γράμματα—della lingua, dirozzando così le menti, ancora vergini, dei fanciulli, v. *Euthyd.* V, 276, C—(1). Ma nel linguaggio psicologico questo termine serve ad esprimere il fatto che i sensi sono i nostri primi maestri, perchè son dessi che ci fanno acquistare le prime conoscenze delle cose sensibili.

In vero, " come i grammatisti ai fanciulli che non sanno scrivere, dànno la tavoletta, dopo avervi tracciato con lo stile le lettere, e li costringono a scrivere secondo la direzione del contorno segnato da essi „, (2) così le αἰσθήσεις insegnano alla psiche a leggere la scrittura, che, mediante esse, vi effigiano le cose esterne. In questo modo noi, a poco a poco, acquistiamo le sole conoscenze empiriche, secondo Platone; tutte le conoscenze, empiriche o razionali, secondo i sensisti.

Stando a questa differenza, si può dire che il γραμματεύς ha

(1) περὶ γραμμάτων γραφῆς τε καὶ ἀναγνώσεως οἱ γραμματισταί — εἰσι — *Euthyd.* — V, 279, E.

(2) ὥσπερ οἱ γραμματισταὶ τοῖς μήπω δεινοῖς γράφειν τῶν παίδων ὑπογράψαντες γραμμὰς τῇ γραφίδι οὕτω τὸ γραμματεῖον διδόασι καὶ ἀναγκάζουσι γράφειν κατὰ ὑφήγησιν τῶν γραμμῶν — *Protag.* XIII, 326, D.

una funzione piuttosto psicologica, mentre il γραμματιστής ne ha un' altra piuttosto gnoseologica, che si deve verificare in un tempo posteriore a quella del primo.

Platone, nello spiegare queste funzioni, diceva che il γραμματεύς si può ben dire un artefice — δημιουργός — *Phil.* XXIII, 39, B —, ma con questa differenza, che un artefice, per es., uno scrivano, un incisore, e così via, hanno coscienza di quello che fanno, se non dei movimenti, che sono già organizzati e meccanizzati, certamente dei prodotti che vogliono ottenere, mediante questi movimenti; mentre il γραμματεύς è uno scrivano automatico, perchè l' αἴσθησις scrive nella psiche come dei discorsi, diceva Platone, o effigia impronte nella cera che è nella psiche, come un incisore, è vero, ma senza avere coscienza di tutto questo suo lavorìo.

Si ricordi che, secondo la psicologia platonica, l'αἴσθησις è un'attività, o meglio una facoltà passiva, o ricettiva, priva di ragione — ἄλογος — *Tim.* XXXI, 69, D —; che essa non può funzionare diversamente dal come funziona, perchè è una facoltà psico-corporea, nativa od originaria — ἔμφυτος —; il che vuol dire che il γραμματεύς produce nella psiche gli effetti che deve produrre, per una disposizione nativa, senza potere variare il modo o la qualità del suo ufficio e del suo lavoro. Esso scrive, senza sapere di scrivere, con segni più o meno reali o simbolici, ciò che viene sotto alla sua portata, senza aggiungervi nulla di proprio.

Se, parlando della psicologia platonica, per renderne intelligibili le teorie, si potesse portare qualche paragone, ricavato dalle scoperte scientifiche dei nostri tempi, nessun altro sarebbe così adatto a questo scopo, come quello in cui si dicesse che il γραμματεύς imprime nella psiche dei segni speciali nello stesso modo con cui nell' apparecchio fonografico lo stile incide la superficie dei cilindri, ovvero se si dicesse che il γραμματεύς impressiona la cera che è nella psiche — κηρὸν ἐν ψυχαῖς —, nello stesso modo con cui la luce altera le sostanze, di cui è cosparsa la lastra fotografica.

In tutti questi casi gli effetti si sono ottenuti con mezzi puramente meccanici.

Ora, poichè il γραμματεύς scrive quasi dei discorsi — σχεδόν λόγους—nella psiche, con una scrittura convenzionale, le cui lettere sono i σημεῖα, gli ἴχνοι, gli ἐκμαγεῖα, etc., vuol dire che tra le cose che cadono sotto i sensi — τὰ αἰσθητά — e la scrittura segnata dal γραμματεύς nella psiche, vi è un rapporto di correlazione, di simiglianza al più, ma non di identità. Su questo fatto è fondato il principio gnoseologico, che domina la psicologia platonica, che, cioè, i sensi ci possono fare conoscere le cose nelle loro parvenze, ma non mai nella loro essenza.

Platone perciò diceva che gli oggetti sensibili sono i τύποι, cioè, i modelli delle conoscenze empiriche, mentre gli ἀποτυπώματα sono le copie delle cose percepite—*Theaet.* XXXIV, 194, B —, ovvero i segni lasciati nella psiche dalle sensazioni—σημεῖα τῶν αἰσθήσεων — *Theaet.* XXXIV, 194, D —. E noi, coi sensi, conosciamo soltanto le copie di questi modelli, e nulla più.

Finalmente, ora che si conosce il modo con cui Platone, dal punto di vista gnoseologico, cercò di dimostrare quale fosse la sostanza della psiche — οὐσία τῆς ψυχῆς — e quello con cui cercò di spiegare gli effetti della funzione dei sensi, si può esaminare che cosa significhi il termine φάντασμα nel suo linguaggio psicologico.

In vero, anche quando i psicologi greci, Platone compreso, non avessero fatta una distinzione tra sensazione e percezione, è certo, per altro, che distinguevano l' αἴσθησις nello stato attuale, cioè, il mutamento di coscienza, che esiste *hic et nunc*, in un dato individuo e in un dato momento della sua esistenza, mentre agisce lo stimolo e in correlazione di questo, e l' αἴσθησις, che continua a durare dopo che il πάθημα non cade più sotto i sensi, o meglio che può tornare a rivivere nel campo della coscienza da se sola, senza esserci bisogno della presenza dell' oggetto sensibile.

L' αἴσθησις, come fu detto, nel primo caso è da una parte sensazione, cioè, mutamento di coscienza, in rapporto al soggetto senziente, e dall' altra parte è percezione, cioè, avvertimento d' una realtà esterna, in rapporto all' oggetto sentito, o meglio percepito. Sotto questo punto di vista percettivo, l' αἴ-

σθησις è un'apparizione—i Tedeschi direbbero un'*Erscheinung*, perchè i sensi ci fanno apparire — *erscheinen* — le cose sensibili — τά αἰσθητά —, le quali, per la nostra coscienza sono veri e propri φαινόμενα. Il che vuol dire che l'αἰσθητόν è un φαινόμενον, finchè il πάθημα agisce sui sensi, o meglio finchè l'oggetto *extra-soggettivo* è realmente percepito.

Nel secondo caso, invece, quando il φαινόμενον si continua a percepire, dopo che l'αἰσθητόν corrispondente non si trova più sotto la portata dei sensi, si ha un mutamento di coscienza, che non si può dire più un'αἴσθησις, vera e propria, perchè mancano i caratteri e le condizioni indispensabili all'esistenza di questo fatto. Non vi è più la sensazione-percezione *hic et nunc,* non vì è più il φαινόμενον, in tutta la sua vivace realtà, ma vi è come uno schema, più o meno ombreggiato, dell'αἰσθητόν, il quale non si percepisce coi sensi esterni, ma col senso interno. E questo è il φάντασμα, che si può dire la continuazione dell'apparizione dell'αἰσθητόν, o anche la ripresentazione del φαινόμενον.

Platone, cercò di spiegare il modo con cui l'αἴσθησις, cioè, la sensazione-percezione, può, dopo essere scomparsa, riapparire nella coscienza sotto forma di φάντασμα; ma, soggettivista com'era, non tenendo in nessun conto il fattore oggettivo, senza di cui non si può comprendere il problema della persistenza e della riproduzione dei fatti psichici, riuscì appena a formulare una dimostrazione puramente empirica per darsi ragione del ritorno delle sensazioni.

Egli, in vero, dopo avere supposto che la sostanza della psiche è effigiabile come la cera e che i sensi tracciano in essa i loro segni speciali, come lo scrivano sulla carta, imaginò, oltre il γραμματεύς, un altro artefice — ἕτερον δημιουργόν — *Phil.* XXIII, 39, B —, il quale, giovandosi delle impronte — ἐκμαγεῖα o σημεῖα, etc.,—trovate impresse nella psiche, può fare riapparire il φαινόμενον e perciò l'αἰσθητόν, ma dentro di noi stessi, visibile soltanto all'occhio della mente, come una visione spirituale — εἴδωλον—. E questo artefice, che ci può fare rivedere il paesaggio scomparso, non più nella sua realtà oggettiva, ma in quella puramente soggettiva, è il ζωγράφος. — *Phil.* XXIII, 39, B.

Esso, come dice la parola — ζῶον — γράφω —, è un pittore — γραφεύς —, che disegna dal vivo — ζῶον — o meglio dal vero, perchè fa disegni — ζωγραφήματα — non di pura imaginazione, ma eseguiti sulle impronte lasciate dal γραμματεύς, il quale, come si disse, è uno scrivano meccanico, realista dentro certi limiti, e simbolista dentro certi altri. Anzi il ζωγράφος è un pittore, così fedele interprete del vero, che non ha imaginazione propria, e tanto meno iniziativa, sicchè esso non sa dipingere — γράφει — se non dopo lo scrivano — μετὰ τὸν γραμματιστήν — *Phil.* XXIII, 39, B—, cioè, se non dopo che questi abbia inciso nella psiche il contorno — τὰς γραμμάς — delle cose sensibili percepite.

Perciò tra questi due artefici, cioè, tra il γραμματεύς e il ζωγράφος, vi è una differenza notevole, per cui l' uno non si può confondere con l' altro. Il primo, infatti, come fu detto, effigia nella psiche le cose sensibili, anzi le cose realmente percepite — τὰ αἰσθητά —, con una scrittura *sui generis*, di cui le lettere e le parole sono segni e simboli, corrispondenti, in una certa maniera, ai fatti esterni.

Il ζωγράφος, al contrario, sulle traccie lasciate dall' αἴσθησις nella psiche, completa il disegno, anzi lo colorisce, presso a poco, con le stesse tinte che le cose hanno fuori di noi, facendo di ognuna delle cose percepite un *fac-simile,* il quale si può vedere soltanto con l' occhio della mente. Il che vuol dire che esso non crea le sue pitture *ex nihilo,* ricavandole direttamente dalle regioni dell' imaginazione o della fantasia, avendo bisogno di un modello, più o meno vero o simbolico, su cui lavorare. Perciò esso è un copista, il quale colorisce, in un modo simile al vero, le copie dipinte, sulle linee tracciate nella psiche dal γραμματεύς, facendo così persistere la qualità percettiva dell' αἴσθησις.

A mo' d'es., " quando una persona parla, nella psiche di essa — o di chi ascolta — il γραμματεύς incide i segni o i simboli — σημεῖα, ἐκμαγεῖα etc. —, corrispondenti alle impressioni acustiche, che determinano le sensazioni e le percezioni uditive — κατὰ τὴν αἴσθησιν — *Phil.* XXXIII, 192, B—; quando, poi, questa persona, essendo sottratta alla vista o ad un altro sen-

so — ἀπ'ὄψεως ἤ τινος ἄλλης αἰσθήσεως... ἀπαγαγών —, vede dentro di se le imagini delle parole dette — λεχθέντων εἰκόνας ἐν αὑτῷ ὁρᾷ—*Phil.* XXIII, 39, B, C—„, allora è il ζωγράφος, il quale, dopo lo scrivano—μετὰ τὸν γραμματιστήν—, cioè, dopo i sensi, dipinge nella psiche le imagini di quello che si diceva—τῶν λεγομένων εἰκόνας ἐν τῇ ψυχῇ τούτων γράφει—*Phil.* XXIII, 39, B—. Si comprende subito per altro che questa pittura è un *fac-simile* delle cose realmente avvertite coi sensi, perchè essa si vede soltanto con l'occhio della mente, e perciò sta alla percezione — αἴσθησίς τινος — come la copia al modello, da cui è ricavata. Ora, queste pitture — ζωγραφήματα — *Phil.* XXIII, 39, D —, così dipinte, sono una parvenza — εἴδωλον — *Phaedo.* XI, 66, C—, un'imagine—εἰκών—*Tim.* XVIII, 52, C—, una riapparizione — φάντασμα — *Parm.* XXVI, 165, A—, *Tim.* XVIII, 52, C — , dell'αἴσθησις, che, come si disse, è l'apparizione o meglio la presentazione di qualche cosa, che esiste fuori di noi.

Di qui parrebbe che Platone avesse riconosciuto l'esistenza di una facoltà psichica riproduttrice, ma attiva, la quale faccia rivivere le αἰσθήσεις sotto forma di φαντάσματα; mentre, poi, non è così, almeno rispetto alla sensibilità. Ben è vero che, secondo le sue ipotesi, la psiche è un ἐκμαγεῖον, un βιβλίον, in cui il γραμματεύς incide segni speciali o scrive dei discorsi *sui generis;* ben è vero che il ζωγράφος ci fa percepire il φαινόμενον, anche dopo che l'αἰσθητόν non si trova più sotto i sensi, producendo così un ritorno e un prolungamento dello stato di coscienza già scomparso; ma, con tutto questo, nella psicologia platonica non si può parlare di una vera e propria riproduzione attiva dei fatti psichici, almeno di quelli che si riferiscono alla sensibilità.

Si ricordi che il γραμματεύς e il ζωγράφος sono due δημιουργοί meccanici, automatici, non aggiungendo essi nulla di proprio nell'esecuzione del loro ufficio; e che i sensi, secondo Platone, sono ricettivi soltanto, cioè, passivi; il che vuol dire che possono ricevere le impronte, o le imagini delle cose sensibili, ma non possono formarle, o meglio crearle di propria iniziativa.

Una prova è che il φάντασμα nel linguaggio platonico ha molto spesso il significato di apparizione, o meglio di conti-

nuazione dell'apparizione sensibile, e poi anche di ripresentazione dell' αἴσθησις, ma non ha quello di rappresentazione, perchè nella psicologia platonica non vi è *una* φαντασία, cioè, un'attività riproduttrice, non solo ripresentatrice, ma nè anche rappresentatrice di φαντάσματα, com'è nella psicologia aristotelica, essendovi soltanto φαντασίαι, cioè, apparizioni o riapparizioni di τὰ αἰσθητά, o meglio di τὰ φαινόμενα, tante quante sono le αἰσθήσεις (1).

La φαντασία, secondo Platone, non è una facoltà psichica attiva, nel significato che oggi questa parola ha nella nostra lingua, perchè egli non ammise che nei sensi vi potesse essere una potenza spirituale, che avesse la capacità di riprodurre e di creare imagini, cioè, visioni mentali, elaborando la materia prima raccolta dai sensi. Secondo lui, al contrario, la φαντασία, o meglio le φαντασίαι, sono impressioni sensibili, passioni che avvengono nella psiche per la via dei sensi—δι' αἰσθήσεως παρῇ τινὶ τὸ πάθος — *Soph.* XLVII, 264 A—, cioè, apparizioni vere e proprie di cose che stanno fuori di noi, ovvero riapparizioni spirituali di esse. Una prova è che egli adoperava il verbo φαντάζω = rendo visibile, al passivo, nel significato di diventare visibile, di apparire; perciò il τὸ φανταζόμενον è ciò che appare, o continua ad apparire, e i τὰ φαντασθέντα sono le cose apparse o riapparse nel teatro della coscienza. — *Phil.* XIII, 38, D.

In vero, ogni senso produce nella psiche le modificazioni interne che gli sono proprie, a ciascuna delle quali corrisponde una apparizione e perciò un'imagine dell' αἰσθητόν; perciò Platone adoperava il termine φαντασία anche al plurale — *Theaet.* XVI, 161, E—; nel quale caso le φαντασίαι hanno il valore di δόξαι, di δοξάσματα — *Theaet.* XIII, 158, E—, o di φαντάσματα — *Theaeth.* XVI, 161, E —, cioè, di parvenze.

Quando Platone voleva distinguere la riapparizione passiva dei φαντάσματα in particolare, delle conoscenze in genere, da

---

(1) v. Bonghi — *op. cit.*, vol. VI, *Teeteto, proemio*, p. XXXVI, e *Theaet.* XVI. 161, E,

quella attiva, quando, cioè, voleva distinguere la ripresentazione dalla rappresentazione, si serviva molto spesso della μνήμη e dell' ἀνάμνησις.

La prima, che è la memoria pura e semplice, o meglio passiva, consiste, come sarà detto meglio nel paragrafo seguente, nel conservare le αἰσθήσεις, cioè, nel tenerle immagazzinate nella psiche, dove esse possono riapparire spontaneamente, senza alcuno sforzo mentale. Perciò le αἰσθήσεις, conservate e riapparse in questa maniera meccanica, sono vere ripresentazioni, anche quando non si possono dire ricordi — μνημεῖα.

L' ἀνάμνησις, al contrario, che è la memoria attiva, consiste nel rintracciare e nel ripigliare il possesso degli stati di coscienza, scomparsi e perciò caduti nell' oblio — λήθη —, facendoli rinascere per opera del lavorìo mentale. Perciò le reminiscenze — ἀναμνήσεις —, riacquistate così, volontariamente, sono vere e proprie rappresentazioni.

Non è che Platone non riconoscesse che nella psiche, oltre la facoltà ricettiva, non vi fosse anche quella riproduttrice; chè anzi ammetteva un' εἰδωλοποιική — *Soph.* L, 266, D — , una τέχνην — τὴν εἰδωλοποιικὴν καὶ φανταστικήν — *Soph.* XXIII, 236, C; XLIV, 260, D —, cioè, un' arte di creare immagini, uno spirito φανταστικόν, cioè, una mente educata a produrre imagini; ma questi termini non si riferiscono alla sensibilità generale, e tanto meno alla φαντασία.

Qui siamo nel campo dell' imaginazione, anzi dell' inventiva, in cui la mente ha l' azione principale, essendo quella che lavora sui prodotti della sensibilità, quali sono le percezioni e le imagini. In vero, εἰδωλοποιόν era il sofista, secondo Platone, perchè era un artefice di fantasie — φανταστικός—*Soph.* LI, 267 A—, che, con l'esercizio, era arrivato ad acquistarsi l'arte τὴν εἰδωλοποιικὴν καὶ φανταστικήν; l' arte, cioè, illusoria, di ingannare gli altri, dando a credere di possedere la scienza, che realmente non aveva.—*Soph.* XLVIII, 264, B e seg.

Ora, poichè i sofisti non possedevano la verità delle cose di cui parlavano, bisognava ammettere che tutti i loro ragionamenti fossero pieni di parvenze, d'imagini e di fantasticherie :—

εἰδώλων τε καὶ εἰκόνων ἤδη καὶ φαντασίας πάντ'ἀνάγκη μεστὰ εἶναι— *Soph.* XLIV, 260, C. —

In quanto, poi, all' origine del significato etimologico di questo termine è da credere, per il fatto che l'uomo prima osserva i fenomeni esterni e poi quelli interni, che il φάντασμα prima abbia dovuto significare le imagini delle cose sensibili, percepite nello stato di veglia; poi, le visioni che si verificano durante il sogno, e, infine, l' apparizione spirituale che succede nella psiche ad ogni αἰσθητόν che cade sotto i sensi.

Una prova è che i termini per esprimere tutte queste varietà di imagini, oggettive o soggettive, furono gli stessi nella lingua greca, nella lingua latina, e, si può dire, in tante altre parlate da altri popoli.

Secondo Platone, per es., noi diciamo imagini, quelle che si vedono nelle acque e negli specchi, quelle dipinte ed espresse con modelli e tutte le altre di simil genere (1).—Inoltre l'opinione si può considerare come l' imagine del pensiero nella voce — διανοίας ἐν φωνῇ ὥσπερ εἴδωλον. — *Theaet.* XLIII, 208, C.

Certamente il termine φάντασμα nel linguaggio dei psicologi greci da prima dovette essere limitato ad esprimere le imagini visive soltanto, come quelle che sono più appariscenti anche al senso interno, e a cui si riducono con l' esperienza le percezioni degli altri sensi.

Una prova è che la parola φάντασμα — e lo stesso si può dire della parola φαντασία — trae la sua origine etimologica da una radice — φα, — in cui entra l' idea di luce o di apparizione visiva, come ce lo fanno pensare φαίνομαι = mi rendo visibile; φαίνω = fo apparire; φῶς = luce, dal primitivo φάος (2).

---

(1) φήσομεν τὰ τ'ἐν τοῖσ ὕδασι καὶ κατόπτροις εἴδωλα, ἔτι καὶ τὰ γεγραμμένα καὶ τὰ τετυπωμένα καὶ τἆλλα, ὅσα που τοιαῦτ' ἐστὶν ἕτερα— *Soph.* XXVII, 239, D.

(2) Secondo Crisippo il termine φαντασία — e perciò anche φάντασμα — deriva ἀπὸ τοῦ φωτός . καθάπερ γὰρ τὸ φῶς αὐτὸ δείκνυσι καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐν αὐτῷ περιεχόμενα, καὶ ἡ φαντασία δείκνυσιν ἑαυτὴν καὶ τὸ πεποιηκὸς αὐτήν. — *Plutar. — De placit. phil.* lib. IV, 900, §. 12.

Comunque sia è certo che ciò che appare, che si rende, cioè, visibile, è per i nostri sensi un φάντασμα (1).

Col tempo, poi, il termine φάντασμα si attribuì alle αἰσθήσεις di qualsiasi organo sensore; e ciò si fece o perchè i psicologi greci non tennero più in conto il significato primitivo di questo termine e perciò ne accrebbero l'estensione, o perchè ad essi non isfuggì il fatto che con l'abitudine le imagini visive riescono a sostituirsi alle imagini derivate dagli altri sensi, essendo le prime più chiare e più definite. Una prova è che nel linguaggio platonico, per indicare il φάντασμα, apparso all'occhio della mente, qualunque sia l'αἴσθησις, sono adoperati verbi, i quali, per il significato etimologico, si dovrebbero riferire soltanto alle percezioni visive, come sono, φαίνεσθαι, δηλοῦν, ὁρᾷν.— *Phil.* XXIII, 39. B; XXIV, 40, A.—La ragione è, che nella psicologia di questo scrittore, tutti i sensi sono percettivi, e perciò le αἰσθήσεις di ognuno di essi dànno luogo ai φαντάσματα; ma il φάντασμα visivo ha il predominio su quelli degli altri sensi. Tutte le nostre esperienze sensibili, infatti, noi le riduciamo ad imagini visive, perchè l'organo della vista ci fa vedere la sagoma delle cose sensibili, o, come diceva Platone, il loro disegno—τὸ ζωγράφημα —, nella maniera più viva e precisa.

Come si vede, il termine φαντασία, nel linguaggio platonico, vuol dire l'apparizione soggettiva dell'αἰσθητόν, ovvero la riapparizione del φαινομένον, il quale si percepisce col senso interno, come una visione spirituale, cioè, come un φάντασμα. Questo termine, infatti, secondo Platone, significa l'imagine soggettiva, che si può vedere soltanto nella psiche e con la psiche stessa, quando i nostri sensi non sono più sotto l'azione degli αἰσθητῶν.

---

(1) Nel linguaggio del psicologi greci, non escluso Platone, spesso, invece di φάντασμα, si incontra il termine εἴδωλον, che è ciò che è visibile — dalla radice ἰδ = vedere —, e di cui si ha l'imagine. Dalla stessa radice derivano ἰδέα ed εἶδος, che, come sarà detto a tempo debito, nel significato originario, vogliono dire visione, imagine visiva.

Si noti che anche nella lingua latina i termini corrispondenti al φάντασμα o agli altri affini, significano anch'essi imagini visive: tali sono *visum*, *species*.

In questo caso ognuno di noi vede le imagini dentro di sè — εἰκόνας ἐν αὐτῷ ὁρᾷ — *Phil.* XXIII, 39, B —, cioè, continua a vedere non l'oggetto sensibile, come nel momento in cui questo cadeva sotto i sensi, ma un *fac-simile* di esso, il quale, mentre perdura così nella coscienza, si può dire benissimo una copia — εἰκών — dell' apparizione primitiva — αἴσθησις — o un μίμημα dell' oggetto percepito.

In vero, il φάντασμα sta all' αἰσθητόν, di cui è l'apparizione soggettiva, come la copia sta al modello. Non per nulla Platone adoperava, invece di esso, il termine εἰκών = imagine, da εἰκός = simile, perchè ciò che si vede con l'occhio della mente non può essere che un *fac-simile* di ciò che cade realmente sotto i sensi.—*Phil.* XXIII, 39, C.—Il ζωγράφος in ciò differisce dal γραμματεύς; perchè, mentre questo avverte direttamente il πάθημα e ne incide i segni nella psiche, facendo percepire le cose, come si presentano ai sensi, quello fa riapparire l'imagine di queste stesse cose, come se ricolorisse questi segni. Ora, come pittore, esso non può creare *ex nihilo*, e perciò si limita a dipingere imagini, a fare, cioè, imitazioni dell' αἰσθητόν. I φαντάσματα ἐζωγραφημένα — *Phil.* XXIV, 40, A —, cioè, le imagini percepite con questo meccanismo, somigliano a quelli che dipingono i nostri pittori. Perchè, come questi, anche quando disegnano dal vero, copiano la natura delle cose con maggiore o minore esattezza e fanno μιμήματα πραγμάτων τινῶν — *Cratyl.* XXXIX 430, A. B—; così il ζωγράφος, lungi dallo avere un'arte creativa — τέχνην ποιητικήν —, ha, senza saperlo, un'arte puramente imitativa — μιμητικήν —. E queste imagini sono le pitture interne — τὰ ζωγραφήματα — *Phil.* XXIII. 39, D —, che esso eseguisce, o meglio le copie delle cose sensibili, riapparse spontaneamente dentro di noi.

Bisogna notare, poi, che invece di φάντασμα, Platone qualche volta adoperava il termine αἴσθησις, la quale, considerata come un'apparizione, è una vera imagine. A mo' d'es., egli chiamava le imagini degli dèi, αἰσθήσεις τῶν θεῶν — *Phaedo*, LIX, III, B—; l'imagine della persona amata, αἴσθησιν τοῦ ἐρωτικοῦ — *Phaedr.* XXXIV, 253, E—; e l'imagine visiva, αἴσθησιν... ὄψεος — *Soph.* XX, 266, C.

Altre volte, invece di φάντασμα, adoperava φαντασία, o al singolare — *Theaet.* XIII, 152, C—, o al plurale — *Theaet.* XVI, 161, E—, ovvero anche adoperava il termine φάσματα—*Theaet*, XI, 155, A.

E finalmente non rare volte adoperava in questo senso il termine δόξα — *Theaet.* XVI, 161, E—, o δόξασμα — *Theaet.* XX, 167, B—o anche δόγμα—*Theaet.* XIII, 158, D — o μιμήματα — *Tim.* XVIII, 50, C.

La ragione è che il φάντασμα, per l'origine psicologica, deriva dalla sensibilità, e perciò, secondo Platone, αἴσθησις... καὶ φαντασία — è — ταὐτὸν ἕν — *Theaet.* VIII, 152, C—; il che importa che di tutto ciò, che non cade sotto i sensi, non si può avere alcuna imagine ... τοῦ μὴ ὄντος παρὰ τοῖς ἄλλοις ἐστὶν οὔ... τι φάντασμα — *Parm.* XXVII, 166, A.

Per il significato logico il φάντασμα non è per nulla differente dalla φαντασία, la quale, come si disse, nel linguaggio platonico, vuol dire apparizione o riapparizione interiore, ma non significa mai un' attività che produca imagini.

E, infine, per il significato gnoseologico, il φάντασμα, essendo un εἰκών, un μίμημα, cioè, una copia simile all'originale — τὸ αἰσθητόν, — ci fa conoscere la parvenza — εἴδωλον — delle cose sensibili, e perciò esso non ci può dare che opinioni — δόξαι — pure e semplici, più o meno vere o false.

9°.

μνήμη.

La memoria (1) nella psicologia platonica comprende la μνήμη e l' ἀνάμνησις; due facoltà diverse sostanzialmente l' una dall' altra — *Phil.* XIX, 84, B — (2) e che bisogna esaminare a parte per conoscere la loro natura e la loro funzione.

---

(1) In questo paragrafo è esposta la dottrina della memoria in genere, ma specialmente quella della μνήμη.

(2) Μνήμης δὲ ἀνάμνησιν ἄρ'οὐ διαφέρουσαν λέγομεν ;

Col termine μνήμη Platone intendeva denominare quella facoltà psico-corporea, per cui le impressioni sensibili, avvertite dalla psiche, sono conservate a nostra insaputa, riprodotte senza alcun lavorio mentale e riconosciute, più o meno rapidamente, come parte del patrimonio delle nostre conoscenze, acquistate, durante la vita, per mezzo dell'esperienza. Secondo il psicologo greco, la μνήμη è la conservazione delle sensazioni passate—σωτηρία αἰσθήσεως—*Phil.* XIX, 34, B—, o meglio è la disposizione della psiche che custodisce quelle verità che vi si trovano — διάθεσις ψυχῆς φυλατικὴ τῆς ἐν αὐτῇ ὑπαρχούσης ἀληθείας. — *Defin.* 414, A.

La μνήμη, in effetti, è la memoria passiva, con cui la psiche non solo conserva, cioè, salva—σώζει—*Conviv.* XXVI 208, A,— come diceva Platone, le αἴσθήσεις, intese nel senso più comprensivo della parola, cioè, intese come sentimenti, come percezioni, come imagini, come opinioni, insomma come tutte le conoscenze acquistate per via dei sensi; ma anche ripresenta, o riproduce automaticamente, tutte le conoscenze che, volta per volta, con l'esperienza sensibile, sono immagazzinate nella coscienza, riconoscendole come proprie.

Perciò, secondo questo psicologo, la μνήμη è sempre delle cose che uno apprese o sentì — ὧν ἔμαθε καὶ ὧν ᾔσθετο — *Theaet.* XVIII, 163, E.

Essa è una facoltà psichica d'ordine inferiore, molto diversa, come sarà detto nel paragrafo seguente, dall'ἀνάμνησις, perchè, anzitutto, è comune a tutti gli animali irragionevoli e ragionevoli (1); e, in secondo luogo, perchè è una facoltà ripresentatrice, automatica o meccanica, delle sensazioni, non essendovi bisogno di alcun lavorìo mentale nè per conservare — σώζειν — le αἰσθήσεις, nè per riprodurne le imagini—γράφειν τὰ φαντάσματα —, nè per riconoscere—ἀναγνωρίζειν—che esse sono ricordi—μνημεῖα— di nostri stati di coscienza, già provati per lo innanzi.

---

(1) — μνήμη μὲν καὶ ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις, ἡ δὲ ἀνάμνησις μέχρι τῶν λογικῶν ἵσταται. *Olimpiodori philosophi — Scholia ad Platonis Phaedonem* — p. 52 ed. cit.

Per comprendere la natura e la funzione di questa facoltà bisogna conoscere quali siano le condizioni essenziali all'esistenza di essa, e queste nella psicologia platonica, sono le seguenti: 1° l'avvertimento della psiche, cioè, l' εἰσάγγελσις τῆς ψυχῆς—*Defin.* 414, C—, in risposta all'azione esercitata sugli organi sensori dalle impressioni sensibili — παθήματα —; 2° la conservazione—διάθεσις φυλατική—dei mutamenti psichici avvertiti — φοραί, κινήσεις —, corrispondenti alle impressioni esterne—, cioè, la σωτηρία αἰσθήσεως — *Phil.* XIX, 34, A—; 3° la riapparizione spontanea delle imagini, lasciate dalle αἰσθήσεις nella psiche—cioè, l'ὁρᾷν εἰκόνας ἐν αὐτῷ—*Phil.* XXIII, 39, B—; 4° e in fine il riconoscimento — ἀναγνώρισις — di queste imagini—*Theaet.* XXXIV, 193, C—, quando esse, rientrando nel campo della coscienza, ci fanno diventare memori — μνήμονες εἶναι — che queste μνημεῖα, apparse nella psiche come φαντάσματα, altre volte c' erano state sotto forma di αἰσθήσεις.

In quanto alla prima condizione risulta, nella maniera più chiara e sicura, che la μνήμη secondo la psicologia platonica, è una facoltà psichica d' ordine inferiore, non solo perchè è comune a tutti gli animali, agli uomini e ai bruti — e questi ultimi, si diceva, sono privi di ragione —, ma anche perchè essa, derivando dall'αἴσθησις, non è una facoltà—δύναμις — della sola psiche, come quelle razionali, ma piuttosto, come tutte le potenze — ἀρεταί — psichiche, derivate dai sensi, è una facoltà psico-fisica, perchè richiede la cooperazione della psiche e del corpo. In vero, il fatto primitivo, che prepara le condizioni d' esistenza della μνήμη, è quello stesso, che è necessario all'esistenza della sensazione, della percezione, cioè, dell'αἴσθησις e dell' imagine — φάντασμα —. Perciò, nessuno può avere un ricordo — μνημεῖον — d'un fatto qualsiasi, riguardante la propria esperienza, se prima non ci sia stata un' impressione — πάθημα — sensibile, un moto centripeto verso la psiche —κίνησις εἰς τὴν ψυχήν—, un avvertimento di esso—εἰσάγγελσις—, piacevole o doloroso, e in fine, trattandosi di impressioni d'origine periferica, se prima la psiche non abbia percepito il contenuto dell'αἴσθησις — cioè, il τὸ φαινόμενον = quello che appare dentro di noi all' occhio della mente.

In altri termini, perchè nella psiche si formi il ricordo di uno stato di coscienza qualsiasi, ci vuole l'azione del γραμματεύς, che scriva dentro di noi, nella psiche, le impronte — σημεῖα, ἐκμαγεῖα etc.—delle cose, che cadono sotto i sensi, e l'azione del ζωγράφος, che riproduca, come un pittore, sulle traccie segnate dai sensi, le copie delle cose, cioè, le φαντασίαι, i φαντάσματα, gli εἴδωλα etc., i quali sono la materia prima del μνημεῖον.

D'altra parte, di qui si ricava che in tutti quei casi, in cui le impressioni esterne restano spente sul corpo — κατασβεννύμενα ἐν τῷ σώματι — *Phil.* XIX, 33, D —, non può nascere, come fu detto a suo luogo, la sensazione, perchè, se lo stimolo non è avvertito, non può neppure formarsi il σημεῖον, e perciò neppure il φάντασμα e il μνημεῖον, il quale in se stesso, non è altro che la riapparizione di un' αἴσθησις. Si noti che, secondo Platone, il τύπος, l'ἴχνος, il δακτυλίων σημεῖον, lo σφάγις, l'ἀποτύπωμα, l'ἐκμαγεῖον etc., una volta che sono segnati nella psiche, quando ci fanno vedere le immagini delle cose sensibili, da cui siamo lontani, diventano φάντασματα, εἰκόνες etc., ma sono μνημεῖα, quando lo stato di coscienza, già scomparso, persistendo sotto forma di *segni,* impressi nella psiche, rivive spontaneamente ed è riconosciuto come un fatto altre volte avvertito. Perciò Platone chiamava le impronte delle cose, segnate nella cera che è nella psiche, μνημεῖα ἐν τῇ ψυχῇ — *Theaet.* XXXIII, 192, A.

La seconda condizione, necessaria all'esistenza della μνήμη, è la conservazione degli stati di coscienza percepiti, cioè, la σωτηρία τῆς αἰσθήσεως.

In vero, non ci può essere μνήμη, se la psiche, dopo avere avvertite le αἰσθήσεις, non ha la proprietà di serbarne le traccie, cioè, i σημεῖα, gli ἐκμαγεῖα, e così via, che sono le vestigia con cui si conservano i sentimenti, le sensazioni, le percezioni e le opinioni.

Ora, nel risolvere questo problema, che corrisponde a quello, ancora insoluto, che oggi si dice della durata e della persistenza dei fatti psichici, Platone, come fu detto nel paragrafo precedente, paragonava la psiche ad una sostanza cerea effigiabile — κήρινον ἐκμαγεῖον, — in cui il γραμματεύς scrive, con se-

gni interiori, l' αἴσθησις dentro di noi. Finchè questi segni non sono cancellati, il ζωγράφος ci può fare vedere la pittura dipinta da esso nella psiche, cioè, l'immagine delle cose sensibili, che si rivelano da se sole all' appercezione della coscienza.

Egli soleva dire che " nelle psichi nostre vi è come un effigiatoio di cera, in chi più grande, in chi più piccolo, e in chi di cera più pura e in chi più sudicia; e in taluni più dura, in altri, più umida, e in certuni come si deve „ (1).

Ora, la memoria — μνήμη — scrive dentro di noi — γράφει ἐν ταῖς ψυχαῖς —, come le αἰσθήσεις, dei discorsi. — *Phil.* XXIII, 39, A —; sicchè le cose apprese, per es., quelle udite — τὰ ἀκουόμενα —, restano fisse nella psiche, a guisa di certe effigie di lettere perpetuamente impresse — οἷον ἐγκαύματα ἀνεκπλύτου γραφῆς ἔμμονα... γέγονε — *Tim.* IV, 26, C.

La dottrina platonica, in ordine a questo problema, somiglia a quella dei vecchi psicologi, i quali, per ispiegare la persistenza e la riproduzione dei fatti psichici, supponevano che l'anima fosse " a chamber of images „, " a spiritual picture gallery „, in cui si conservassero tali e quali tutte le scene che avvengono nella vita interiore. Secondo questa ipotesi, nessuna modificazione di coscienza, una volta verificatasi, è perduta in modo assoluto; può, è vero, cadere nel crepuscolo, o anche nel buio profondo dell' incoscienza, ma realmente essa continua ad esistere, come fatto psichico, in quella pinacoteca spirituale, che è l' anima umana, donde qualche giorno potrà riapparire alla luce (2).

In realtà, secondo la sua ipotesi, ciò che è effigiato — nella psiche — noi lo ricordiamo e lo sappiamo, insino a che ve ne resti dentro l' imagine — καὶ ὁ μὲν ἂν ἐκμαγῇ, μνημονεύειν τε καὶ

---

(1) θὲς .... ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνόν κήρινον ἐκμαγεῖον, τῷ μὲν μεῖζον, τῷ δ' ἔλαττον, καὶ τῷ μὲν καθαρωτέρου κηροῦ, τῷ δὲ κοπρωδεστέρου, καὶ σκληροτέρου, ἐνίοις δὲ ὑγροτέρου, ἔστι δ' οἷς μετρίως ἐχόντος — *Theaet.* XXXIII, 191, C.

(2) Lewes — Problems of Life and Mind — th. ses. — Probl. II, c. IV, § 41, pag. 55 — London 1879.

ἐπίστασθαι, ἕως ἂν ἐνῇ τὸ εἴδωλον αὐτοῦ—*Theaet.* XXXIII, 191 D.

Perciò quello che nella psiche fu cancellato, o non ebbe modo di esservi effigiato, noi lo dimentichiamo e non lo sappiamo — ὃ δ' ἂν ἐξαλειφθῇ ἢ μὴ οἷόν τε γένηται ἐκμαγῆναι, ἐπιλελῆσθαί τε καὶ μὴ ἐπίστασθαι — *Theaet.* XXXIII, 191, D.

Per conservare la memoria delle cose apprese coi sensi, bisogna assimilare le impressioni relative, cioè, bisogna comprendere, perchè anche per Platone

" non v' ha scienza,
senza lo ritenere avere inteso ".

Gli uomini hanno diversa attitudine a conservare la memoria dell' esperienza sensibile. Quelli che sono dotati di questa facoltà sono detti εὐμαθεῖς — *Theaet.* II, 144, A.; quelli, poi, che ne sono privi, sono detti ἐμβριθέστεροι νωθροί — *Theaet.* II, 144, B.

Relativamente a questa proprietà, Platone notava che la psiche riesce meglio a conservare le cognizioni ricevute nella prima infanzia, tanto vero che " com' è noto, le cognizioni apprese da fanciulli sono una ricordanza meravigliosa — ὡς δή τοι, τὸ λεγόμενον, τὰ παίδων μαθήματα θαυμαστὸν ἔχει τι μνημεῖον— *Tim.* IV, 26 B. — Nei vecchi, al contrario, la forza d' assimilazione e di conservazione dei fatti psichici, dei μνημεῖα, direbbe Platone, è di gran lunga molto più attenuata: prova che, mentre conservano viva la memoria delle impressioni subìte nei primi anni della loro vita, dimenticano facilmente le cognizioni apprese nella tarda età. " Io, diceva Crizia,—*già vecchio*—, non so se le cose udite ieri, possa di nuovo richiamarle tutte nella memoria, ma mi meraviglierei molto se di queste cose, che ho udite da molto tempo, qualcuna mi fosse sfuggita di mente (1).

(1) ἐγὼ γὰρ ἃ μὲν χθὲς ἤκουσα, οὐκ ἂν οἶδ' εἰ δυναίμην ἅπαντα ἐν μνήμῃ πάλιν λαβεῖν· ταῦτα δέ, ἃ πάμπολυν χρόνον διακήκοα, παντάπασι θαυμάσαιμ' ἂν εἴ τι με αὐτῶν διαπεφεύγεν — *Tim.* IV, 26, B.

A Platone era noto che l'età ci fa diventare ἐπιλήσμονες, cioè, facili a dimenticare, perchè non si riesce più ad assimilare e a conservare le impressioni ricevute. “ Io — diceva Socrate —, già, per ragione di età, facilmente dimentico ciò che ho intenzione di domandare e ciò che ho udito; e, dove tra mezzo si siano fatti dei discorsi, non ne conservo la memoria „ (1).

La conservazione dei ricordi varia anche secondo lo stato d'animo in cui uno può trovarsi. Platone notava che le cose apprese con molto piacere e diletto — μετὰ πολλῆς ἡδονῆς — *Tim.* IV, 26, B —, richiamando l'attenzione, si imprimono più vivamente nella psiche e vi restano durature — οἷον ἐγκαύματα ἀνεκπλύτον γραφῆς ἔμμονα.. γέγονε, — come impronte indelebili di una scrittura incancellabile.

Ma specialmente questa proprietà dipende dalla forza di attenzione, di cui uno può disporre in un dato momento.

Platone inoltre riconosceva che, relativamente alla capacità con cui si conservano i ricordi, vi è una grande differenza negli uomini, la quale dipende da disposizioni native o meglio innate. Essa nasce da questo, dicono: “ Quando la cera nella psiche di uno sia profonda e molta e liscia e temprata a modo, le impressioni, che vengono attraverso le sensazioni, *fanno* il loro segno in quello che è il cuore dell'anima,..... ; e allora... cotesti segni, producendosi puri *nelle persone* e con tanto di profondità quanto basti, sono durevoli; e uomini siffatti hanno anzitutto l'apprensione facile, e poi buona memoria „ (2).

---

(1) ἐγὼ μὲν γὰρ καὶ ἐπιλανθάνομαι ἤδη τὰ πολλὰ δὶα τὴν ἡλικίαν ὧν ἂν διανοηθῶ ἐρέσθαι καὶ αὖ ἃ ἂν ἀκούσω · ἐὰν δὲ μεταξὺ ἄλλοι λόγοι γένωνται, οὐ πάνυ μέμνημαι — *Laches.* XV, 189, C., v. anche *Gorg.* XXI, 466, A.

(2) ὅταν μὲν ὁ κηρός του ἐν τῇ ψυχῇ βαθύς τε καὶ πολὺς καὶ λεῖος καὶ μετρίως ὠργασμένος ᾖ, τὰ ἰόντα διὰ τῶν αἰσθήσεων, ἐνσημαινόμενα εἰς τοῦτο τὸ τῆς ψυχῆς κέαρ..., τότε μὲν καὶ τούτοις καθαρὰ τὰ σημεῖα ἐγγιγνόμενα καὶ ἱκανῶς τοῦ βάθους ἔχοντα πολυχρόνιά τε γίγνεται καὶ εἰσὶν οἱ τοιοῦτοι πρῶτον μὲν εὐμαθεῖς, ἔπειτα μνήμονες — *Theaet.* XXXIV, 194, C.

" Quando, poi, il cuore — della psiche — sia ispido...., o sudicio e di cera non buona, o umido troppo, o duro, quelli in cui è umido, sono sì di facile apprensione, ma smemorati; quelli, in cui è duro, al contrario. Coloro, invece, che l'hanno ispido, aspro, petroso o ripieno di terra o commisto di limo, questi hanno le effigie confuse. E le hanno confuse quelli che hanno — i cuori — duri, giacchè non vi è profondità — perciò le impressioni sono superficiali —; e confuse altresì, quelli che hanno — i cuori — umidi, giacchè per il mescolarsi — dei segni impressi—presto le impronte diventano invisibili; e inoltre le hanno più confuse di così, se, oltre a tutto questo, — i segni — cadono gli uni su gli altri, per la strettezza del luogo, e se la psiche di uno sia molto piccola. (1)

La memoria perciò si deve educare per isvilupparne la funzione. Ippia, per es., si era esercitato nella conoscenza delle genealogie degli uomini e si vantava di possedere l'arte della memoria — τὸ μνημονικόν ἔχειν — *Hipp. maior.* VII, 285, E. — ; tanto che, al solo udire pronunziare una sola volta cinquanta nomi, era capace di trattenerli a mente — ἅπαξ ἀκούσας πεντήκοντα ὀνόματα ἀπομνημονεύσει —.

Platone perciò chiamava μνήμονες — *Theaet.* XXXIV, 194, D — quelli che sono dotati di buona memoria, cioè, che hanno sviluppata la ritentiva; mentre, per designare quelli che incontrano difficoltà a serbare il ricordo di un fatto, cioè, che hanno la memoria labile, adoperava i termini — δυσμνημόνευτοι. — *Tim.* XXXIII, 74, E—, ovvero ἐπιλήσμονες — *Theaet.* XXXIV, 194, E.

---

(1) Ὅταν τοίνυν λάσιόν του τὸ κέαρ ᾖ......., ἢ ὅταν κοπρῶδες καὶ μὴ καθαροῦ τοῦ κηροῦ, ἢ ὑγρὸν σφόδρα ἢ σκληρόν, ὧν μὲν ὑγρόν, εὐμαθεῖς μέν, ἐπιλήσμονες δὲ γίγνονται, ὧν δὲ σκλήρον, τἀναντία. οἱ δὲ δὴ λάσιον καὶ τραχὺ λιθῶδές τε ἢ γῆς ἢ κόπρου συμμιγείσης ἔμπλεων ἔχοντες ἀσαφῆ τὰ ἐκμαγεῖα ἴσχουσιν. ἀσαφῆ δὲ καὶ οἱ τὰ σκληρά· βάθος γὰρ οὐκ ἔνι. ἀσαφῆ δὲ καὶ τὰ· ὑγρα ὑπὸ γὰρ τοῦ συγχεῖσθαι ταχὺ γίγνεται ἀμυδρά. ἐὰν δὲ πρὸς πᾶσι τούτοις ἐπ' ἀλλήλων συμπεπτωκότα ᾖ ὑπὸ στενοχωρίας, ἐάν του σμικρὸν ᾖ τὸ ψυχάριον. — *Theaet.* XXXIV, 194, E.

Si può dire adunque, che, per tutto quello che si riferisce alla conservazione delle nostre esperienze sensibili, la μνήμη è una vera σωτηρία. E Platone, per designare questo ufficio, adoperava il verbo σώζω = salvo, perche la μνήμη realmente σώζει τὰς αἰσθήσεις e tutte le forme delle conoscenze, che derivano da esse. Anzi, nel suo linguaggio le due espressioni ἔχειν μνήμην...= avere la memoria di una cosa, e σώζεσθαι μνήμην... = custodire la memoria di questa cosa, sono equivalenti — *Theaet.* XVIII, 163, D.

3ª La terza condizione, necessaria all'esistenza della μνήμη, è la riapparizione dell'αἴσθησις, avvenuta spontaneamente nella coscienza, sotto forma di φάντασμα.

La μνήμη, considerata da questo punto di vista, si può dire che è una facoltà psichica, puramente e semplicemente ripresentatrice, nel senso che le visioni spirituali — l'εἴδωλον, l'εἰκών etc. —, spuntano nella coscienza, senza essersi fatto alcuno sforzo mentale per richiamarle in vita. E in questo consiste la differenza sostanziale tra la μνήμη e l'ἀνάμνησις, come sarà detto meglio nel paragrafo seguente.

Pertanto, perchè si formi in noi il μνημεῖον — il ricordo di ciò che ha fatto parte della nostra esperienza esterna e interna—, non basta l'εἰσάγγελσις, cioè, l'avvertimento del fatto di coscienza; non bastano i segni — σημεῖα —, scritti dal γραμματεύς nella psiche, ma bisogna anche l'opera del ζωγράφον, il quale riproduca, pur senza darsene ragione, la scrittura — τὰ γράμματα — , conservata nella psiche, e ce ne ripresenti i disegni — τὰ φαντάσματα ἐζωγραφημένα. —

Infatti, avere memoria di un'impressione qualsiasi significa vedere dentro di se le imagini delle cose percepite — ὁρᾶν εἰκόνας ἐν αὑτῷ —, che non cadono più sotto i sensi, ma che si ripresentano da se sole spontaneamente; significa, in altri termini, vedere con l'occhio della mente ciò che prima era stato avvertito con gli organi sensori. Per es., chi vede ed è cosciente di ciò che vede, quando chiude gli occhi, lo ricorda bensì, ma non lo vede — (1).

---

(1) Ὁ δέ γε ὁρῶν καὶ ἐπιστήμων γεγονὼς οὗ ἑώρα, ἐὰν μύσῃ μέμνηται μέν, οὐχ ὁρᾷ δὲ αὐτό — *Theaet.* XVIII, 164, A.

Ora, il ritorno spontaneo dell'αἴσθησις, come fu detto a suo tempo, è opera del ζωγράφον, che si può dire benissimo il potere ripresentativo della psiche, perchè i φαντάσματα, prodotti da questo pittore automatico, e perciò incosciente, si affacciano nella psiche a nostra insaputa.

Platone, per esprimere questo risvegliarsi spontaneo delle nostre conoscenze empiriche, adoperava parecchi termini, come per es., il verbo εἰσέρχεσθαι = apparire nella scena; perchè, come l' attore, necessariamente, malgrado la sua volontà, deve, ad un dato momento, mostrarsi agli spettatori per il bisogno del drama, così un φάντασμα si rivela nel teatro della coscienza da se solo, quando lo richiedono le condizioni necessarie alla sua esistenza. La qual cosa succede spessissimo nel discorrere, in cui ci vengono alla mente cose, alle quali non si pensava.—*Theaet.* V, 147, C.—Infatti, quando si parla, notava Platone, si ridesta, con la parte ben detta, la memoria di chi ci ascolta—λόγῳ καλῶς ῥηθέντι μνήμη ... γίγνεται παρὰ τῶν ἀκουσάντων — *Menex.* V, 236, E.

Una percezione attuale ne suggerisce altre già passate, le quali ritornano nella coscienza a nostra insaputa, senza poterle prevedere, perchè un fatto psichico immediato — αἴσθησις — o mediato — φάντασμα — è capace di fare rinascere tutti gli gli altri, coi quali ha rapporti di affinità o di contrasto,—oggi diremmo di associazione—, della quale Platone ebbe qualche sentore. A mo' d'es., " non sai tu — egli diceva — che gli amanti, quando vedono una lira o un vestito, o qualunque altro oggetto, di cui il loro amato è solito usare, sono soggetti a ciò: che, appena hanno conosciuta la lira, ed ecco sorgere nel loro pensiero, l'imagine del fanciullo, al quale apparteneva la lira? „ (1)

Questo ci fa pensare che Platone conobbe in qualche modo il meccanismo dell' associazione delle conoscenze, della quale

(1) Οὐκοῦν οἶσθα ὅτι οἱ ἐρασταί, ὅταν ἴδωσι λύραν ἢ ἱμάτιον ἢ ἄλλο τι οἷς τὰ παιδικὰ αὐτῶν εἴωθε χρῆσθαι, πάσχουσι τοῦτο · ἔγνωσάν τε τὴν λύραν καί ἐν τῇ διανοίᾳ ἔλαβον τὸ εἶδος τοῦ παιδός, οὗ ἦ ἡ λύρα; — *Phaedo* XVIII, 73, D.

anzi si valse per ispiegare la funzione della memoria. Ben è vero che in nessun luogo delle sue opere è fatto alcun cenno di questa legge, che governa i fatti psichici, e tanto meno del modo con cui essa si verifica; ma tutto quello che egli disse dei modi, con cui può avverarsi la riproduzione delle conoscenze, si può riferire benissimo alla loro associazione.

Ora, in ordine alla riproduzione dei fatti psichici, e perciò in ordine alla memoria, una sensazione attuale può determinare spontaneamente l'apparizione di altre conoscenze, con le quali ha rapporti di diversità o di simiglianza (1).

Secondo la sua dottrina, la ricordanza — di una cosa — può essere suggerita dalla percezione o di cose simili, o di cose dissimili — τὴν ἀνάμνησιν εἶναι μὲν ἀφ' ὁμοίων, εἶναι δὲ καὶ ἀπ'ἀνομοίων — *Phaedo,* XIX, 74, A—. Infatti, spesso avviene che, “ vedendo una cosa, tu, da questa cosa vista, ne concepisca un' altra, sia simile, sia dissimile — ἂν ἄλλο ἰδὼν ἀπὸ ταύτης τῆς ὄψεως ἄλλο ἐννοήσῃς, εἴτε ὅμοιον εἴτε ἀνόμοιον — *Phaedo* XIX 74, C.

Il primo caso avviene quando una percezione attuale provochi nella psiche la riapparizione di un' imagine o di un' idea della stessa natura, con la quale è legata da rapporti di simiglianza. Per es., molte volte si dà il caso che uno, “ vedendo dipinto Simmia, si ricordi dello stesso Simmia „ Σιμμίαν ἰδόντα γεγραμμένον αὐτοῦ Συμμίου ἀναμνησθῆναι.—*Phaedo,* XVIII, 73, E.

Il secondo modo si verifica quando una percezione attuale provochi nella psiche la riapparizione di un' imagine o di una idea di diversa natura, con la quale è legata da rapporti di contiguità; il che avviene, quando uno, per es., “ avendo visto o udito una cosa, o ricevuta qualche altra percezione, non solo conosce questa, ma ne concepisce anche un' altra, la cui nozione non sia la stessa, ma diversa (2) „.

---

(1) Si noti però che dell' associazione e della riproduzione delle conoscenze Platone ne parlò a proposito dell' ἀνάμνησις Ma sarebbe strano limitare l' applicazione di questi principj alla memoria attiva, mentre essa si verifica molto più spesso con la memoria passiva—la μνήμη.

(2) ἐάν τίς τι ἢ ἰδὼν ἢ ἀκούσας ἤ τινα ἄλλην αἴσθησιν λαβὼν μὴ μόνον ἐκεῖνο γνῷ, ἀλλὰ καὶ ἕτερον ἐννοήσῃ, οὗ μὴ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη ἀλλ'ἄλλη.—*Phaedo*, XVIII, 73, C.

E ancora spesso si verifica che uno, " vedendo dipinto un cavallo e una lira, si ricordi di un uomo „ (1).

4ª Finalmente la quarta condizione, necessaria all' esistenza della μνήμη, consiste nel riconoscere — ἀναγνωρίζειν — che le imagini, — τὰ φαντάσματα — apparse spontaneamante nella coscienza, fanno parte della nostra esperienza sensibile, perchè esse non sono altro che riproduzioni — ἐζωγραφήματα — di αἰσθήσεις, scritte in un tempo anteriore nella psiche.

Delle quattro condizioni quest' ultima, si può dire, costituisce, rigorosamente parlando, la μνήμη, considerata come quella facoltà psichica con cui si trova un rapporto, se non d' identità, di simiglianza certamente, tra l' αἴσθησις e il φάντασμα o meglio tra l' αἴσθησις e il μνημεῖον. In vero, l' αἴσθησις può essere conservata nella psiche come ἐκμαγεῖον, ovvero anche può riapparire come φάντασμα del πάθημα, già percepito; ma se questa visione spirituale — εἰκών — εἴδωλον — etc., non è riconosciuta, cioè, se non viene riferita ad un tempo passato, o meglio ad uno stato, già scomparso dalla nostra coscienza, non c' è il μνημεῖον = il ricordo, ma piuttosto la dimenticanza — λήθη.

L' atto del ricordarsi, anche inteso nel significato passivo, attribuito da Platone alla μνήμη, non solo vuol dire la riapparizione di un stato di coscienza, sotto forma di φάντασμα, che in un tempo anteriore, più o meno lontano, noi avvertimmo come αἴσθησις, ma sopratutto significa il ritorno spontaneo di una cognizione, appresa una volta, mediante i sensi, e di poi scomparsa.

Secondo questo psicologo, ricordarsi di una cosa vuol dire riconoscere questa cosa, avere presente nella psiche l' imagine di essa. " Noi — egli diceva — ricordiamo e sappiamo quello che fu effigiato nella psiche, finchè vi resta l' imagine di esso „ — ὅ μὲν ἂν ἐκμαγῇ, μνημονεύειν τε καὶ ἐπίστασθαι, ἕως ἂν ἐνῇ τὸ εἴδωλον αὐτοῦ — *Theaet.* XXXIII, 191, D.—Infatti, la sensazione può riaffacciarsi nella psiche come un εἴδωλον, ma se non è seguì-

---

(1) ἔστιν ἵππον γεγραμμένον ἰδόντα καὶ λύραν γεγραμμένην ἀνθρώπου ἀναμνησθῆναι — *Phaedo,* XVIII, 73, E.

ta dal riconoscimento, rimane nella coscienza come un fatto avvertito, ma ignoto.

Però tra l'αἴσθησις, cioè, tra lo stato psichico originario, e il φάντασμα, o ripresentazione di esso, riconosciuto e perciò diventato ricordo — μνημεῖον —, c'è una grande differenza, — πόλλοῦ .. δεῖ — *Theaet* XX, 166, B. —, perchè la μνήμη, se deriva dall' αἴσθησις, non è più un' αἴσθησις.

In vero, " chi è che può ammettere che la memoria di quelle cose, che qualcuno ebbe a subire, sia una passione (psichica) tale, quale fu nel tempo in cui costui fu impressionato, ora che non è soggetto più ad alcuna impressione? „ (1)

Il μνημεῖον non è identico — τοιοῦτον — all' αἴσθησις; il che vuol dire che il riconoscimento — ἀναγνώρισις — non è mai completo, ma è più o meno approssimativo; perchè esso è un giudizio, come si dice oggi, di simiglianza, ma non d'identità.

E la ragione di questa differenza c'è; perchè i sensi, specialmente la vista, essendo percettivi, ci fanno vedere le cose fuori della nostra coscienza — *Theaet.* XVIII, 163, E — ; ma la μνήμη ce le fa vedere dentro di noi. Per es., " se io non vedo voi, Teodoro e Teeteto, diceva Socrate, ma se mi ricordo di voi — μέμνημαι δὲ ὑμᾶς —, io vi conosco di per me e dentro di me stesso — καὶ ἐπίσταμαι αὐτὸς ἐν ἐμαυτῷ. — *Theaet.* XXXIV, 192, D.

Dopo quello che si è detto finora, il significato della μνήμη non può lasciare alcun dubbio. Questo termine significa la memoria pura e semplice delle cose che si riaffacciano da se sole nella coscienza. Di qui le espressioni: μνήμην ἔχειν ... = avere la memoria di una cosa — *Theaet.* XVIII, 163, C —; μν · κτᾶσθαι = possedere la memoria di.. — *Phil.* X, 21, C. —; μν · ὑπομένειν = restare la memoria di.. — *Phil.* X, 21, C.; μνήμη παρεῖναί τῷ — sopravanzare ad alcuno la memoria di... — *Theaet.* XX, 166 B., *Phaedr.* XXX, 250, A — ; μνήμην τινὰ δεδωκέναι τινί = risvegliare un ricordo ad alcuno — *Soph.* IX, 20, B — ; εἰς μνήμην

(1) τινά ... ξυγχωρήσεσθαι μνήμην παρεῖναί τῳ ὧν ἔπαθε τοιοῦτόν τι οὖσαν πάθος, οἷον ὅτε ἔπασχε, μηκέτι πάσχοντι; — *Theaet.* XX, 166, B.

τιθέναι=affidare alla memoria—*Leg.* VII, XV, 811, A.—; μνήμην σώζειν o σώζεσθαι = custodire qualche cosa nella memoria — *Theaet.* XVIII, 163, D.—, etc.

In modo analogo il verbo μιμνήσκω vuol dire " ho nella memoria „, " tengo a mente, „ vuoi che sia usato in senso assoluto, vuoi che sia adoperato col complemento della persona o della cosa, di cui uno si ricorda, al genitivo o all' accusativo. Esso è d' uso assai comune nello stile dialogico di Platone.

Molto spesso, invece di questo verbo, è adoperato nello stesso senso, μνημονεύω = ho a mente una cosa, — in modo da poterla riferire a voce — ἀπὸ στόματος — *Theaet.* I, 143, A —, lì per lì — ἐν τῷ παρόντι — *Theaet.* XXXVI, 197, A.

Ma Platone, per esprimere il fatto della memoria pura e semplice, adoperava delle frasi: come μνήμων εἰμί = sono memore di... — *Resp.* VI, II, 487, A —; ἐν νῷ ἔχω = ho in mente — *Resp.* II, VI, 362, D — ἐννοέω = ritorno col pensiero — *Conv.* XXVII, 208, C — *Theaet.* XIII, 158, B; XXXV, 196, D — etc.

Però, il termine proprio, per esprimere il riconoscimento dello stato di coscienza, che si riaffaccia spontaneamente, è ἀναγνώρισις — *Theaet.* XXXIV, 193. C—Il verbo ἀναγνωρίζω, nel significato etimologico, vuol dire riavere — ἀνά — la conoscenza — γνώρισις — di qualche cosa, che torna sotto il senso interno, senza fare alcuno sforzo mentale, mediante i segni lasciati dalle impressioni sensibili. — ἀναγνωρίσματα —. " Egli mi riconobbe — dice Socrate di Parmenide, quando gli fu presentato, la seconda volta dagli amici —, ricordandosi della mia prima presentazione — ἀνεγνώρισε τέ με ἐκ τῆς προτέρας ἐπιδημίας.—*Parm.* I, 127, A.

Ma il giudizio di riconoscimento se non può mancare, chè altrimenti la μνήμη e il μνημεῖον non possono esistere, può per altro essere sbagliato, e allora si ha l' errore di memoria, che è una delle cause che producono l' opinione falsa—δόξα ψευδής—*Theaet.* XXXIV, 194 B., detta anche ἡ ἑτεροδοξία καὶ τὸ ψευδῆ δοξάζειν — *Theaet.* XXXIV, 193, D.

La paramnesia nasce dal giudizio di riconoscimento, fatto erroneamente. In vero, quelli che hanno la cera nella psiche o dura, o molle, o umida etc., come fu detto sopra, " quando veda-

no ovvero odano qualche cosa o vi pensino su, non essendo in grado di assegnare ciascun segno a ciascuno oggetto sensibile, non solo sono tardi, — ad apprendere e a ricordare — ma assegnando a rovescio, vedono, odono e pensano erroneamente „ (1).

Il riconoscimento è soggetto ad errori per parecchie cause. Anzitutto, per il modo irregolare con cui i sensi trascrivono le impressioni nella psiche. Ben è vero che l' αἴσθησις, come si disse più sopra, non è mai menzognera — ἀψευδές — *Theaet.* VIII, 152, C—, perchè è sempre vera in relazione al soggetto che la prova; ma, appunto per questa sua relatività, si può dare il caso che, variando le condizioni di esistenza del soggetto senziente, il linguaggio interiore, tracciato dai sensi nella psiche, non corrisponda più a quello con cui la natura, mediante le cose, si palesa ai sensi medesimi. Infatti, quando il γραμματεύς " scrive il vero, allora accade che, per opera di esso, si generino in noi opinioni vere e discorsi veri; ma, quando, invece, questo scriváno interno scrive falso, vengono fuori i contrari dei discorsi veri „ (2).

In secondo luogo, il riconoscimento è erroneo, quando la psiche, per una delle tante cause esposte più sopra, non è adatta a serbare con fedeltà le impressioni tracciate dai sensi, come, per es., quando " la cera che è in essa „ è dura, ovvero troppo molle, di modo che le impronte scritte dal γραμματεύς riescono troppo leggiere ovvero poco resistenti.—*Theaet.* XXXIV, 194, E; 195 A.

---

(1) ὅταν γάρ τι ὁρῶσιν ἢ ἀκούωσιν ἢ ἐπινοῶσιν, ἕκαστα ἀπονέμειν ταχὺ ἑκάστοις οὐ δυνάμενοι βραδεῖς τέ εἰσι καὶ ἀλλοτριονομοῦντες παραρῶσί τε καὶ παρακούουσι καὶ παρανοοῦσι πλεῖστα. — *Theaet.* XXXIV, 195, A.

(2) ὅταν μὲν ἀληθῆ γράφῃ τοῦτο τὸ πάθημα, δόξα τε ἀληθὴς καὶ λόγοι ἀπ' αὐτοῦ ξυμβαίνουσιν ἀληθεῖς ἐν ἡμῖν γιγνόμενοι · ψευδῆ δ' ὅταν ὁ τοιοῦτος παρ' ἡμῖν γραμματεύς γράφῃ, τἀναντία τοῖς ἀληθέσιν ἀπέβη.— *Phil.* XXIII, 39, A.

Perciò coloro che si trovano in queste condizioni sono smemorati — ἐπιλήσμονες γίγνονται —, hanno confuse le effigie delle cose percepite — ἀσαφῆ τὰ ἐκμαγεῖα ἴσχουσιν — *Theaet.* XXXIV, 194, E — e non riescono a localizzare esattamente nel tempo passato gli stati di coscienza che in loro si riproducono, cioè, i ricordi, non sapendo assegnare sollecitamente ciascun segno — interno —a ciascuna cosa — fuor di noi — ἕκαστα ἀπονέμειν ταχὺ ἑκάστοις οὐ δυνάμενοι — *Theaet.* XXXIV, 195, A.

E finalmente, il riconoscimento è falso nello stato d'illusione o d'allucinazione, come ce ne offrono le prove coloro, i quali sono soggetti a queste anomalie della vita psichica, durante le quali sentono, pensano e vogliono come se avessero un altro *io.*—*Theaet.* XIII, 158, B.

Perciò, perchè la memoria riconosca con fedeltà i φαντάσματα, corrispondenti alle impressioni avvertite nella coscienza, bisogna che la psiche, nell'atto di avvertirle, vi ponga attenzione — ἐπιμελεία, μελέτη —; altrimenti, può esservi, al più, la σωτηρία αἰσθήσεως, ma non ci potrà essere l'ἀναγνώρισις; e in questo caso la sensazione apparisce come uno stato di coscienza assolutamente nuovo. È un fatto che molte cose accaduteci nella vita, spesso, non sono riconosciute o per il tempo o per non avervi posto mente—ὑπὸ χρόνου καὶ τοῦ μὴ ἐπισκοπεῖν—*Phaedo.* XVIII, 73, E—. Inoltre è noto che i piaceri assai intensi, attirano a se tutta la mente, facendo cadere nell'oblio—ἐμποιοῦσαι λήθην—gli altri sentimenti meno vivi, per la poca attenzione prestata a quest'ultimi. — δι' ἀμέλειαν — *Phil.* XXXIX, 63, E.

Per indicare l'atto con cui uno rivolge la mente ad una cosa, in modo da serbarne la memoria, Platone adoperava le frasi: " προσέχειν τὸν νοῦν „ — *Lysis.* VII, 211, A.; τὴν διάνοιαν τρέπειν = rivolgere il pensiero — *Resp.* III, VI, 393, A — ; o τινὶ ἕπεσθαι = seguire — con la mente — uno — *Protag.* XXII, 334, D.—, mentre questi parla.

Platone inoltre notava che l'attenzione può durare un certo tempo e che poi vien meno, perchè la mente si stanca. " Io sono uno smemorato — diceva Socrate, forse con ironia —,

perchè, quando uno mi parla a lungo, io dimentico affatto in che cosa versi il discorso „ (1).

Egli inoltre osservava che il riconoscimento, cioè, l'ἀναμιμνήσκεσθαι καὶ μεμνῆσθαι — spesso si verifica senza sforzi e lentamente — ἡσυχῇ τε καὶ βραδέως —; spesso subito e con prontezza — σφόδρα καὶ ταχέως — *Charm.* VII, 159, E—. E perciò preferiva quest' ultimo modo, perchè esso ci libera da quel senso di disagio, in cui uno si trova, quando non arriva a riconoscere subito un' imagine, cioè, quando non arriva a localizzarla in un tempo e luogo della nostra esistenza psichica già trascorsa.

Per indicare che il riconoscimento avviene lentamente e non interamente, egli adoperava l' espressione " περιφέρειν τις ...μνήμη = tornare una certa reminiscenza (2).

D' altra parte egli notava che, mentre la riflessione ci fa irrisoluti nello scegliere una deliberazione volizionale, dove manca la conoscenza la psiche agisce inconsideratamente—ἀλόγως—, senza pensarvi sopra — οὐδὲν διαριθμησαμένη —, per uso e per pratica — τριβῇ καὶ ἐμπειρίᾳ —, fidandosi solamente nella memoria di quello che è stato solito accadere — μνήμην μόνον σωζομένη τοῦ εἰωθότος γίγνεσθαι. — *Gorg.* LVI, 501, A.

Col tempo il riconoscimento diventa incerto e impreciso, e allora la μνήμη ci fa vedere le cose passate in uno stato più o meno evanescente, quasi come in un sogno. In vero, quella che oggi noi chiamiamo reminiscenza di un fatto, Platone la chiamava sogno — ὄναρ — (3). Perciò per lui era sogno il ricordo di una dottrina sentita esporre, ma di cui non gli restavano in mente il fondamento e le deduzioni in tutti i loro particolari.—*Theaet.* XXXIX, 201, D, 202, C; XLIII, 208 B—In questo caso chi si ricorda — ἐννοεῖ — di queste reminiscenze,

(1) ἐγὼ τυγχάνω ἐπιλήσμων τις ὢν ἄνθρωπος, καὶ ἐάν τίς μοι μακρὰ λέγῃ, ἐπιλανθάνομαι περὶ οὗ ἂν ᾖ ὁ λόγος—. *Protag.* XXII, 334, C.

(2) περιφέρει δέ τίς με καὶ μνήμη ἄρτι τῶνδε λεγόντων=ora proprio mi comincia a tornare una certa reminiscenza delle cose dette—*Laches*, IV, 180, E.

(3) Ἄκουε δὴ ὄναρ ἀντὶ ὀνείρατος.—*Theaet.* XXXIX, 201, D.

più o meno incerte, non può ritrovare tutti i rapporti, di simiglianza che passano fra l'αἴσθησις primitiva e il φάντασμα apparso nella coscienza, e resta nel campo dei dubbi. Per esprimere questo stato d'incertezza Platone adoperava il verbo δοκεῖν, che in questo caso ha il significato di ricordare.

In vero, l'espressione " ἐγὼ γὰρ αὖ ἐδοκοῦν ἀκούειν τινῶν „,— *Theaet.* XXXIX, 201, E—che letteralmente vuol dire " a me è parso di avere udito da alcuni, „ significa ho la reminiscenza di...

Quando poi il riconoscimento non si verifica in nessun modo, cioè, quando il ricordo è venuto meno per sempre, allora si ha l'amnesia, o, come la chiamava Platone, la λήθη = dimenticanza; l'ἔξοδος μνήμης = l'uscita dalla memoria,—*Phil.* XIX, 33, E—l'ἀποβολὴ μνήμης=la perdita della memoria—*Phaedo*—XX, 75, D.

Platone riconobbe anche una memoria affettiva, perchè la μνήμη, come σωτηρία αἰσθήσεως, non solo conserva gli ἐκμαγεῖα delle sensazioni e delle percezioni, cioè della serie dei fatti psichici conoscitivi, ma anche quelli dei sentimenti, dei piaceri, dei dolori, che nella loro origine sono αἰσθήσεις. Una prova è che in ogni vivente vi è la spinta verso il contrario delle passioni che uno può provare in un dato momento, e che Platone chiamava ἐπιχείρησις ἐναντία τοῖς... παθήμασιν—*Phil.* XXI, 35, C. Ora, questa tendenza ci mostra che nella psiche vi è la memoria degli stati affettivi, contrari a quelli attuali (1). —

Questa aspirazione al possesso di uno stato affettivo, diverso da quello che si prova in un dato momento, significa, secondo Platone, che la memoria è quella che porta al desiderato — τὴν... ἐπάγουσαν ἐπὶ τὰ ἐπιθυμουμένα... μνήμην.—*Phil.* XXI, 35, D.

Di qui ne viene che, senza memoria, non vi sono neppure desiderj, cioè, ripresentazioni di bisogni, che vogliono essere soddisfatti. Per es., quando uno prova la sensazione di sete, perchè è vuoto — κενοῦται — di umori,—*Phil.* XVII, 31 E — ; XX, 34, E —, ecco subito sorgere in lui l'imagine dell'acqua, e per-

(1) δηλοῖ που μνήμην οὖσαν τῶν τοῖς παθήμασιν ἐναντίων — *Phil.* XXI, 35, C.

ciò anche il desiderio di bere — τοῦ δίψους ἐπιθυμία — *Phil.* XX, 34, E —.

Ora, secondo Platone, chi desidera, desidera sempre qualche cosa — ὅ γε ἐπιθυμῶν τινὸς ἐπιθυμεῖ — *Phil.* XX, 35, B —, di cui ad un dato momento sente penuria, ma che altre volte, per lo innanzi, deve avere posseduto. Il che vuol dire che, secondo questo principio platonico, non c'è desiderio se non delle cose sperimentate, giusta il principio, " ignoti nulla cupido „.

Però, in tanto la psiche può desiderare qualche cosa, di cui manca, per uscire dallo stato di pena, in cui si trova il corpo, in quanto ne ha la ricordanza; e perciò, quando il corpo è inaridito, cioè, vuoto di umori, e soffre la sete, la psiche sente il desiderio di rinfrescarlo, cioè, di riempire quel vuoto; il che gli è suggerito dalla memoria — τῆς πληρώσεως ἐφάπτεσθαι... τῇ μνήμῃ δῆλον...—*Phil.* XX, 35, C.

La μνήμη perciò apre un contrasto fra le pene che il corpo soffre attualmente e quelle che la psiche prova sotto forma di desiderj, perchè, chi, trovandosi nello stato di privazione di qualche cosa, ne ha presente l'imagine, cioè, chi la ricorda, è addolorato in doppio modo: quanto al corpo, dalla stessa passione attuale, quanto alla psiche, da una certa brama di aspettativa (1).

E su questo contrasto si fonda il pregodere — τὸ προχαίρειν — e il predolersi — τὸ προλυπεῖσθαι — *Phil.* XXIII, 39, D.

Finalmente, come facoltà gnoseologica, la μνήμη ha una funzione importantissima, perchè serve ad immagazzinare le esperienze sensibili e a preservarle dalla dimenticanza. Di essa si può dire tutto quanto precedentemente fu detto del γραμματεύς e del ζωγράφον, analogamente ai quali essa scrive nella psiche — *Phil.* XXIII, 39, A—, non certamente σημεῖα τῶν αἰσθήσεων, come il primo di questi artefici — δημιουργοί —, non φαντάσματα ἐζωγραφημένα, come il secondo, ma μνημεῖα, cioè, ricordi.

---

(1) διπλῇ τινὶ λύπῃ λυπούμενον, κατὰ μὲν τὸ σῶμα ἐν τῷ παθήματι, κατὰ δὲ τὴν ψυχὴν προσδοκίας τινὶ πόθῳ — *Phil.* XXI, 36, A.

Relativamente alla funzione di queste tre facoltà, Platone era d'accordo coi sensisti del suo tempo che, riguardo al possesso delle esperienze empiriche, la psiche umana, al momento della nascita, è un vaso vuoto — ἀγγεῖον κενόν — o un ricettacolo — τὸ περίβολον —, in cui i sensi, volta per volta, raccolgono le vestigia delle nostre esperienze, cioè, i σημεῖα, gli εἴδωλα, i μνημεῖα.

Egli supponeva che nella psiche di ciascuna di noi ci fosse come una gabbia — ἐν ἑκάστῃ ψυχῇ... περιστερεῶνά τινα —, dove si possono serbare le conoscenze, acquistate coi sensi, come se fossero uccelli di ogni specie — *Theaet.* XXXVI, 197, D — " Mentre siamo fanciulli — diceva — bisogna credere che questo vaso, o ricettacolo, o gabbia, sia vuoto, — παιδίων μὲν ὄντων φάναι χρὴ εἶναι τοῦτο τὸ ἀγγεῖον κενόν — *Theaet.* XXXVI, 197, E, — (1) e che col tempo esso venga riempito di cognizioni acquistate dal γραμματεύς, dal ζωγράφον e dalla μνήμη.

(1) Questa imagine è d'origine pitagorica. Platone diceva che Filolao, κόμψος ἀνήρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός, chiamava doglio — ὠνόμασε πίθον — la psiche concupiscibile — οὗ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσί —, per questo suo essere credula e arrendevole a tutte le lusinghe dei sensi — διά τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικόν — *Gorgias* — XLVII, 493, A — Anzi costui diceva che la psiche degli uomini viziosi, per l'insaziabilità e per l'incontinenza, è quasi un vaso perforato — ὡς τετρημμένος εἴη πίθος —, che non si può mai riempire — διά τὴν ἀπληστίαν, ἀπεικάσας — *Gorgias.* XLVII, 493, B. —: ovvero un crivello — κόσκινος —, perchè non può conservare nessuna cognizione appresa, δι' ἀπιστίαν τε καὶ λήθην, come se la psiche fosse senza fondo — ὡς ψυχή... τετρημμένη — *Gorgias* XLVII, 493, C.

Socrate, a sua volta, paragonava l'uomo temperante ad uno che ha molti vasi intatti, pieni di liquori, — πολλοὶ πίθοι.. ὑγιεῖς καὶ πλήρεις... — e che perciò non si dà più pensiero di riempirli; — *Gorgias* XLVIII, D — ; mentre paragonava l'uomo intemperante ad uno che ha gli stessi vasi, ma bucati e rotti — τὰ δ' ἀγγεῖα τετρημμένα καὶ σαθρά — *Gorgias.* XLVIII, 493, E —, e che è costretto notte e giorno a riempirli, senza mai riuscirvi — ἀναγκάζοιτο δ' ἀεὶ καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν πιμπλάναι αὐτά. —

Nel *Protagoras*, poi, c'è un'imagine contraria, ma per mettere in luce il bene o il male che può derivare dall'educazione. " I cibi, diceva Platone, si possono portare a casa intatti, in modo da potere prendere consiglio se convenga o no mangiarli —; ma le dottrine non si possono portare a casa chiuse in un vaso — μαθήματα δὲ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ ἀγγείῳ ἀπενεγκεῖν —, perchè, pagatone il prezzo, è necessario che la psiche le riceva, e, una volta appresele, essa ne esce con profitto o con danno — V, 314, A.

I prodotti di quest' ultimo artefice sono i μνημεῖα ἐν τῇ ψυχῇ — *Theaet.* XXXIII, 192, A —; ma spesso Platone adoperava in questo senso lo stesso termine μνήμη, specialmente al plurale— μνῆμαι.

Ogni μνήμη è un atto di conoscenza, perchè chi è diventato consapevole di qualche cosa—ὅτου τις ἐπιστήμων γένοιτό ποτε—, mentre ne ha tuttora la memoria e la conserva —, è impossibile che, allora che la ricordi—τότε ὅτε μέμνηται—, non sappia quello stesso che ricorda—μὴ ἐπίστασθαι αὐτὸ τοῦτο ὅ μέμνηται. — *Theaet.* XVIII, 163, D—. Insomma, chi ricorda le cose che ha imparate, sa — μαθών τίς τι μεμνημένος... οἶδεν — , cioè, ha conoscenze.

Senza memoria, non vi è scienza, " poichè il sapere è questo, acquistata la cognizione di una cosa, tenerla e non perderla „ — τὸ γὰρ εἰδέναι τοῦτ' ἐστί, λαβόντα του ἐπιστήμην ἔχειν καὶ μὴ ἀπολωλεκέναι — *Phaedo*, XX, 75, D—. Platone, perciò, diceva che per formare la scienza, bisogna cercare una psiche, non che obblii subito, ma che sappia trattenere a mente le cose apprese — ἐπιλήσμονα... ψυχὴν..., ἀλλὰ μνημονικὴν αὐτὴν ζητῶμεν δεῖν εἶναι — *Resp.* VI, 11, 486, D.

D' altra parte egli diceva che la perdita della memoria è perdita di conoscenza—τοῦτο λήθην λέγομεν..., ἐπιστήμης ἀποβολήν— *Phaedo* XX, 75, D—e perciò l'ἐπιλανθάνασθαι = il dimenticare, è eguale al μὴ ἐπίστασθαι = al non sapere.—*Theaet.* XXXIII, 191, D.—" Infatti, dimmi, diceva Socrate, se uno non conserva nulla di ciò che impara, ma, anzi, più impara e più dimentica, sarà egli possibile che non riesca vuoto di scienza? „ (1). Inoltre " se tu non possiedi la memoria, è necessario che ignori di avere mai goduto, perchè del piacere che ti accade nel presente tu non puoi serbare memoria alcuna „ (2).

(1) εἰ μηδὲν ὧν μάθοι σώζειν, δύναιτο, λήθης ὤν πλέως, ἆρ' ἂν οἷός τ' εἴη ἐπιστήμης μὴ κενὸς εἶναι;—*Resp.* VI, II, 486, C.

(2) μνήμην μὴ κεκτημένον ἀνάγκη δήπου μηδ' ὅτι ἔχαιρες μεμνῆσθαι, τῆς τ' ἐν τῷ παραχρῆμα ἡδονῆς προσπιπτούσης μηδ' ἡντινοῦν μνήμην ὑπομένειν—*Phil.* X, 21, C.

Insomma, senza memoria, non ci può essere alcuna conoscenza della nostra vita psichica, già trascorsa, conoscitiva, affettiva e volitiva.

Però, secondo Platone, la μνήμη, derivando dai sensi, ci dà conoscenze, la cui natura non è diversa da quella dell' αἴσθησις. Essa, in vero, ci dà la πίστις, ma specialmente l' opinione (1) — Il che vuol dire che la μνήμη può servire anch' essa a formare le cognizioni empiriche, ma non mai quelle scientifiche (2).

Bisogna ricordare che, secondo Platone, il vero sapere è quello che si forma per mezzo della pura ragione, mentre quello che si acquista per la via dei sensi non ha alcun valore scientifico, non solo perchè, essendo comune, in diverso grado, a tutti gli animali, non escluso l' uomo, è empirico, e perciò non ha nulla di certo e di assoluto, ma anche perchè questa specie di sapere, per natura sua, è informe, disorganizzato, a tal punto che non si può dire vera scienza, non avendo fondamento sulla ragione: ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς εἴη ἐπιστήμη; — *Conv.* XXII, 202, A.

---

(1) ἐκ μνήμης τε καὶ αἰσθήσεως δόξα ἡμῖν καὶ τὸ διαδοξάζειν ἐγχειρεῖν γίγνεθ' ἑκάστοτε — *Phil.* XXIII, 38, B —.

(2) Questo stesso concetto fu ripetuto dal Leibnitz, il quale in questa dottrina seguì Platone.

Secondo il filosofo tedesco, la memoria serve a registrare le conoscenze e a conservarle, rendendo così proficui i risultati dell' esperienza anche per il tempo avvenire. Essa perciò serve a procurare ammaestramenti, perchè " speciem consecutionis suppeditat animabus, quae rationem imitatur, sed ab ea distingui debet „ (1). I bruti, infatti, non sapendo astrarre, perchè privi della capacità ideativa, non possono concepire " consecutiones rationis „, cioè, non possono ragionare per mezzo di forme mentali, concepite " sub specie aeternitatis „, ma soltanto per mezzo di imagini associate nella memoria. Lo stesso si può dire degli uomini, i quali, finchè non sanno ridurre il molteplice sensibile ad intelligibile, non hanno cognizioni scientifiche, ma empiriche. " Homines bestiarum instar agunt, quatenus consecutiones perceptionum, quas habent, non nisi a principio memoriae pendent... et non nisi empirici sumus in tribus actionum nostrarum quartis „ (2).

---

(1) Op. om. t. II, part. I, p. 23 § 26. ed. cit.
(2) ibid. t. II, part. I, p. 23 § 28.

Ciò non pertanto, l'esperienza sensibile, che si eleva al grado di sapere scientifico, — ἐπιστήμη —, quando l'intelletto umano è capace di ridurre il molteplice sensibile ad unità mentale, mediante le idee, — (1) ha un ufficio grandissimo nella psicologia, perchè essa, volta per volta, suggerisce alla psiche il mezzo per ricordarsi delle conoscenze razionali, che vi sono nascoste a sua insaputa.

Così i sensi, e perciò anche la μνήμη, forniscono, nella dottrina platonica, l'occasione per cui, mediante l'ἀνάμνησις, la psiche può ricordare gli εἴδη e le ἰδέαι, cioè, le conoscenze pure o di origine soprasensibile.

10°.

ἀνάμνησις.

Questo termine nell'uso più comune del linguaggio psicologico di Platone significa la facoltà mentale con cui la psiche cerca dentro di se — ζητεῖ — *Meno* XV, 81, D—, ritrova— ἀνευρίσκει — *Meno,* XV, 81, D—, si rappresenta — ἐννοεῖ — *Phaedo,* XVIII, 73, C — e riconosce = ἀναμιμνήσκεται — le cognizioni, — ἐπιστῆμαι — apprese in qualunque modo, cioè, per mezzo dei sensi e dell'intelletto, e in qualunque tempo, cioè, nella vita preumana e in quella terrena, le quali, essendo sfuggite al dominio della μνήμη, fossero cadute nella più completa dimenticanza — λήθη —. *Phaedo,* — XXII, 75, D.

Anzitutto bisogna notare che l'ἀνάμνησις, essendo una facoltà mentale o *noetica,* è, a differenza della μνήμη, una δύναμις propria della psiche umana soltanto.

I bruti, secondo Platone, sono destituiti di νοῦς, cioè, sono senza intelletto, e perciò, essendo ἄλογοι = inintelligenti, possono conservare i ricordi — μνημεῖα — delle sensazioni, dei

(1) ξυνιέναι κατ' εἶδος..., ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον — *Phaedr.* XXIX, 249, B.

sentimenti corporei, delle percezioni e delle imagini delle cose sensibili, che li hanno impressionati più o meno vivamente, ma non sono capaci di rintracciare le esperienze, di cui avessero perduta la memoria, perchè, non sapendo riflettere, non possono contemplare il loro passato con l'occhio della mente, nè rievocarlo e rappresentarselo di proposito.

Gli uomini, al contrario, avendo la psiche dotata di νοῦς, non solo hanno la μνήμη per conservare le esperienze sensibili — σώζειν αἰσθήσεις —, ma hanno anche l'ἀνάμνησις, per mezzo della quale possono volontariamente riesaminare la loro vita passata, richiamando alla memoria le conoscenze empiriche, acquistate durante l'esistenza umana, e le conoscenze razionali che furono apprese nella vita precorporea — *Phaedo*, XVIII—XXI, *passim* — e in quella corporea. (1)

---

(1) Questa distinzione, seguìta da Aristotile nel *De mem.* 2. — e da Olimpiodoro, nei suoi scolii al *Phaedo*, come fu accennato nel paragrafo precedente, trova un riscontro nella psicologia di molti scrittori dei nostri tempi. A mo' d'es., i psicologi tedeschi, a proposito della memoria, distinguono la " Gedächtniss „ dalla " Erinnerung „. La prima è la semplice custodia dei fatti psichici già provati—bloss Aufbewahrung des Vergangen in der Seele „, che si ripresentano senza relazioni di tempo, come pure modificazioni dello stato presente. Perciò la " Gedächtniss ist kein Bewusstsein von Vergangenheit, sondern nur ein modificirte Gegenwart „ — Steinthal — *Abriss der Sprachwissenschaft* — p. 326 § 429, Berlin. 1881 —

La seconda, al contrario, è la facoltà con cui si rinnovella la coscienza delle esperienze fatte, delle quali si sia potuta perdere la memoria. Perciò la " Erinnerung sucht in Gedächtnisse....; dem est nicht bloss Aufbewahrung des Vergangen in der Seele, sondern Bewusstsein vor der Ausdehnung der abgflossenen Zeit „ id. op. cit. —

Di qui ne viene che la " Gedächtniss „ è una facoltà psichica propria delle specie inferiori, perchè gli animali, non sapendo astrarre, sintetizzare e generalizzare, non possono concepire idee, e perciò non possono appercepire il proprio *io* — Selbst-Bewusstsein —. Essi hanno coscienza — Bewusstsein — del presente, di ciò che provano direttamente o indirettamente in un dato momento, ma non hanno la ricordanza del loro passato, come non hanno alcun presentimento del loro avvenire — id. op. cit. p. 327 § 430.

La " Erinnerung „, invece, è una facoltà specifica della mente umana, la

In secondo luogo, l'ἀνάμνησις, a differenza della μνήμη, è una facoltà attiva, essendo intellettiva, perchè con essa la psiche ricerca — ζητεῖ — dentro di se i μνημεῖα, cioè, i ricordi caduti nella dimenticanza ; ritrova — ἀναυρεῖ — le conoscenze apprese coi sensi o con l'intelletto, di cui non si conserva più la memoria ; le trae fuori — ἀναλαμβάνει — da se a se dalle profondità dell'incoscienza, dove le porta, senza avvertirne più la presenza; se le rappresenta — ἐννοεῖ — all'occasione dell'esperienze sensibili, che gliene suscitano il ricordo; e perciò se le richiama alla mente — ἀναμιμνήσκεται — per riconoscerle,—ἀναγνωρίζειν — come conoscenze già ricevute precedentemente, rinnovellando così il suo sapere, cioè, il patrimonio delle cognizioni apprese in qualunque modo e in qualunque tempo.

In vero, l' ἀνάμνησις è una rimemorazione, o meglio un rinnovamento — ἀνανέωσις — di ciò che si trova immagazzinato nella psiche, mentre la μνήμη è il deposito — μονή—, come la chiamava Olimpiodoro, (1) dove sono serbate le esperienze empiriche per i bruti e per gli uomini, e quelle razionali per quest' ultimi soltanto (2).

---

quale, essendo la sola che possa avere la coscienza generica e l'autocoscienza o coscienza specifica, è capace di riandare col pensiero il proprio passato, rievocandolo, mediante le rappresentazioni, e di presentire il futuro, proiettandosi nell'avvenire per mezzo dell' imaginazione.

(1) ἀνάμνησις.... ἔστιν ἀνάνεωσις μνήμης · μνήμης .... δὲ μονὴ νοῦ. — Olimpiodori op. cit. p. 52.

(2) Questa distinzione trova un riscontro spesso perfetto nella terminologia di molti altri psicologi.

Cicerone, a mo' d'es., nel tradurre nella lingua latina i termini adoperati da Platone, conservò, come costui, la stessa differenza sostanziale tra le due specie di memoria, distinguendo la *memoria* propriamente detta dalla *recordatio*. Secondo la sua terminologia, altro è serbare in mente un ricordo — meminisse — *De Senec.* 7, 22 —, cioè, altro è affidare un fatto alla memoria—memoriae mandare, prodere—*De Amic.* I, 3; II, 38,—o raccoglierne la notizia nella memoria—memoria accipere—*De Amic.* II, 38 — e riconoscerlo, senza alcuno sforzo mentale, come un fatto che altre volte era stato avvertito dall' anima o meglio dalla coscienza; ma è ben altro *recordari* una conoscenza,—*De Senec.* 21, 78 —, perchè, per avere una *recordatio*, si richiede un lavorio della mente, mediante il quale si può " reminiscendo

Si può dire perciò che, se la μνήμη è la σωτηρία αἰσθήσεως, cioè, la conservazione delle conoscenze percettive, l'ἀνάμνησις è l'ἀνακίνησις e l'ἔγερσις ἐπιστημῶν, cioè, il risveglio e la risur-

---

recognoscere—*Tuscul.* 1, 24. 57—, cioè, si può rievocare col ricordo un'esperienza, di cui non si avea più memoria.

Il primo termine significa il semplice " venire alicui in mentem alicuius ", cioè, il tenere a mente — percipere — *De Senec.* 7, 21 — le percezioni sensibili, nel qual caso noi siamo soltanto spettatori della riproduzione di uno stato di coscienza, che si riaffaccia spontaneamente, senza avere avuta l'intenzione di provocarne il suo ritorno. Il secondo termine, al contrario, significa che per ***recordari*** e ***reminisci*** un fatto, avvenuto nella nostra vita passata, ci vuole il lavorio della mente, non solo per richiamarlo in vita, ma anche, dopo essercelo rappresentato, per riconoscerlo come un fatto, che altre volte modificò l'esistenza del nostro *io*.

Locke, per citare qualche psicologo moderno, distingueva la " *Memory* " e la " *Remembrance* ".

La prima è il deposito delle nostre conoscenze — a Repository, to lay up... Ideas, the store-hous of our Ideas — *op. cit.*, book II, c. X, § 2—; la quale perciò si può dire quella facoltà che custodisce le conoscenze che traggono origine dalle sensazioni e dalla riflessione — " te keeping of those simple Ideas, from Sensation or Reflection it hath received " — id. op. cit. II, c. X, § I — Locke anzi la chiamava " the Way of Retention " — id. op. cit. II, c. X, 52 — un mezzo, cioè, per tenere presenti nelle spirito le nostre esperienze " printed on the Memory " — id. op. cit. II, c. X, § 4 —. E perciò l'anima, nel rivedere le conoscenze che si ripresentano spontaneamente, per mezzo di questa specie di memoria, che le conserva, resta passiva, cioè, spettatrice di queste " dormant ideas " — id. op. cit. II, c. X; § 8. —, essendole apprestate, senza bisogno di alcuno sforzo interiore. Per queste ragioni " this Faculty of layng up and retaining the ideas that are brought into the Mind " — id. op. cit. II, c. X, § — è comune a tutti gli animali, l'uomo compreso, perchè tutti hanno sensi per ricevere le impressioni sensibili e per conservarne le traccie lasciate nell'organismo da queste impressioni.

La " *Remembrance* ", invece, si verifica quando lo spirito—Mind—va esso stesso in cerca di qualche conoscenza serbata nella memoria — fets, itself on work in search of some hidden Idea — id. op. cit. II, c X, § 7 —, riportandola alla luce della coscienza.

Leibniz, che, relativamente a questa dottrina, s'ispirò in parte a Platone, distingueva la ***mèmoire*** dalla ***reminiscence***.

La prima, secondo lui, serve " à cacher dans l'ame " le " connaissances " apprese coi sensi. Le quali, quando non sono più avvertite come fat-

rezione delle conoscenze, già apprese, ma sfuggite dal teatro dalla coscienza.

Ma tutto questo risveglio della nostra vita interiore, già tra-

---

ti attuali della coscienza; allora " c' est à la mèmoire de les garder „ (1). Si può dire perciò che le conoscenze, acquistate giorno per giorno, diventano " les provisions de notre mèmoire „, le quali " nous nous... remettons souvent aisement dans l'esprit à quelque occasion légere, qui nous en fait souvenir, comme il ne nous faut que le commencement d'une chanson pour nous faire resouvenir du reste „ (2). L'anima nel " souvenir „ non fa alcuno sforzo per rivedere l'imagine delle cose passate, i cui ricordi si rinnovellano spontaneamente, in forza de " les impressions, qui sont dans l'ame et dans le corps „ (3). Ma il " souvenir „ è un " revenir „ puro e semplice. Perciò si può dire che la memoria, così strettamente considerata, è la " retention „, cioè, la conservazione delle conoscenze apprese coi sensi, la quale serve " à garder le souvenir „ (4).

La " réminiscence „, al contrario, serve " à nous... représenter les connaissances dont nous ne apercevons pas toujours „ (5). Ogni fatto psichico, per es., ogni pensiero, lascia nell'anima qualche effetto, come un residuo, per mezzo del quale perdura allo stato latente, cioè, a nostra insaputa. Perciò non c'è fatto, accadutoci nella vita, di cui uno non possa riavere la ricordanza, solo che sappia ricercarlo dentro di se. " On peut oublier bien des choses, mais on pourrait aussi se resouvenir de bien loin, si l'on était ramené come il faut „ (6).

Questa memoria attiva serve da una parte a farci ricordare e delle conoscenze empiriche, di cui si fosse perduta la memoria, e di quelle altre che l'anima porta, sin dalla nascita, come " dispositions „, e che perciò sono razionali, e dall'altra parte serve a prolungare la nostra persona psico-fisico, cioè, il nostro *io*, nel tempo passato, come l'imaginazione serve a proiettarla nell'avvenire; " car nous n'avons pas seulement une reminiscence de toutes nos pensées passées, mais encore un pressentiment de toutes nos pensées „, che si verificheranno nel futuro (7).

Lewes, poi, distingueva la *Memory* dalla *Remembrance* e questa dalla *Recollection*, dalla quale ultima si distingue la prima come ciò che è invo-

---

(1) id. op. cit. lib. I, c. 1, § 5 p. 41.
(2) id. op. cit. *Avant. prop.* p. 13.
(3) id. op. cit. *Avant. prop.* p. 15.
(4) id. op. cit. lib. II, c. 10, § 2 p. 110.
(5) id. op. cit. lib. I, c. 1, § 5, p. 41.
(6) id. op. cit. lib. I, c, 1, § 12, p. 82.
(7) Leibnitii Op. omnia t. II, pars 1. p. 219 ed. Dutens, Genevae, 1878.

scorsa, è dovuta all' attività della psiche, la quale, quando si raccoglie in se stessa — αὐτὴ ἐν αὑτῇ ἐπισκοπεῖ —, rivede il proprio passato, con l' occhio della mente, e così se lo rievoca e se lo rappresenta. In realtà, se non ci fosse l' ἀνάμνησις, tutto ciò che sfugge alla memoria sarebbe perduto per sempre, mentre, secondo Platone, nella psiche di ognuno di noi vi sono opinioni vere — ἔνεισιν ἀληθεῖς δόξαι — e cognizioni = ἐπιστῆμαι — innate — ἔμφυται — delle cose che uno *ora* non sa più — περὶ ὧν οὐκ οἶδε — *Meno,* XX. 85, C —, cioè, di cui non si ha più consapevolezza. Però, grazie a questa facoltà rammemoratrice, esse sono ridestate come un sogno — ὥσπερ ὄναρ ἄρτι ἀνακεκίνηται — *Meno,* XX, 85, C.

L' ἀνάμνησις, infatti, è una ricerca — ζήτησις — che la psiche fa da se sola, dentro di se stessa, delle cognizioni apprese, e di cui non serba più alcuna memoria. Chi è riuscito a richiamare alla mente il ricordo di un fatto qualsiasi, certo ha dovuto prima raccogliersi in se stesso, investigando il suo patrimonio spirituale, sicchè si può dire che il cercare e l' apprendere sia veramente una ricordanza. „ — τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησιν ὅλον ἐστίν — *Meno.* XV, 81, D—.

Secondo Platone, gli uomini si differenziano dagli altri animali, perchè l' intelletto e la ragione, onde sono dotati, li fanno operosi investigatori — ἐργατικούς τε καὶ ζητητικούς — Ora, chi è

---

lontario si distingue da ciò che è volontario, o come ciò che si ripresenta allo spirito è differente da ciò che lo spirito stesso cerca e si rappresenta.

Nella *Memory* le imagini e le idee sorgono spontanee, non mai comandate — unbidden —, perchè, non essendo risvegliate dall'attività spirituale, entrano da sole nel corso dei nostri pensieri.

Nella *Recollection,* invece, vi è un lavorio interiore col quale la mente rintraccia e richiama in vita le esperienze fatte e di cui, sul momento, non si ha alcun ricordo.

Perciò, diceva bene Lewes: “ the difference between remembering and recollecting is the difference between seeing and seeking „ (1).

---

(1) G. H. Lewes, Problems of Life and Mind. th. ser, § 84 p. 119. — Trubner, London, 1879.

abile e non si stanca nel fare questa ricerca — ἐάν τις ἀνδρεῖος ᾖ καὶ μὴ ἀποκάμνῃ ζητῶν—*Meno, loc. cit*—, discopre le conoscenze, che egli porta dalla nascita, senza averne coscienza, e che va traendo fuori da entro di se stesso — ἀναλαμβάνων αὐτὸς ἐξ αὑτοῦ—*Meno,* XX, 85, D —, a misura che procede in questo esame introspettivo. E perciò chi più si avanza — βαδίζει — in questa ricerca, più riesce a rammentare—ἀναμιμνήσκεσθαι—*Meno* XVIII, 84, A—le verità che, senza essersene accorto, possiede da tempo immemorabile; sicchè, se è vero che nella nostra psiche esiste sempre la verità delle cose — εἰ ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ — *Meno,* XXI, 86, A —, è necessario che ognuno con forza si studj di cercare e di ricordarsi quello che non sa al momento presente, cioè, che non ricorda (1).

Bisogna notare che, per Platone, la scienza è una caccia alle cognizioni—θήραν ἐπιστημῶν—*Theaet.* XXXVI, 198, A—, intendendo dire che chi vuole possedere—κεκτῆσθαι—le nozioni delle cose—ἐπιστῆμαι—, deve andarle a cercare—θηρεύειν—, come il cacciatore fa per afferrare la preda.

Se non che questa caccia si fa col pensiero nelle profondità della psiche, dove le cognizioni razionali sono nascoste, e dalla quale sono messe fuori, o con l'interrogare direttamente se stesso o con l'essere interrogato da altri, e rispondendo.—v. *Meno.* XVI, XVIII, XX, *passim: Phaedo* XX, 75, D—. Se, poi, si pensa, che, secondo Platone, la psiche avea appreso ogni cosa nella vita preumana, — μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα — *Meno* XV, 81, D—, e che perciò possiede sempre un patrimonio di conoscenze razionali, prima ancora di averne coscienza, a concepire l'esistenza delle quali basta che uno rifletta e investighi se stesso, si comprende perchè ciò che uno conosce, —prima di sapere di conoscerlo—appare di cercarlo, come se non lo sapesse — Ὃ ἄρα ἐπίσταται, σκοπούμενος φαίνεται ὡς οὐκ εἰδώς — *Theaet.* — XXXVI, 198, C. — (2)

(1) ὥστε θαρροῦντα χρὴ ὃ μὴ μεμνημένος, ἐπιχειρεῖν ζητεῖν καὶ ἀναμιμνήσκεσθαι — *Meno,* XXI, 86, B.

(2) Giordano Bruno si ispirò, sebbene in altro senso, a questa dottrina platonica nell'opera " *De lampade venatorum* ".

Ma c'è di più. La psiche, prima di concepire una cognizione, deve poterla ritrovare—ἀνευρίσκειν—dentro di se *Meno.* XV, 81, D—, cioè, ricuperare,—ἀναλαμβάνειν—, perchè, infatti, l'ἀνάμνησις è un' ἀνανέωσις, cioè, un richiamare alla mente il ricordo di una cosa, di cui non si conservava più la memoria. La cosa, cioè, la nozione, secondo Platone, esiste sempre nella psiche, però la presenza di essa non è avvertita, finchè noi non interroghiamo ed esaminiamo noi stessi. Tanto vero, che " niente impedisce che, alcuno, rammentandosi di una sola cosa,... ritrovi tutte le altre „ — οὐδὲν κωλύει ἓν μόνον ἀναμνησθέντα..., τἄλλα πάντ' ἀνευρεῖν.—*Meno.* XV, 81, D—.

In forza di questo principio Platone affermò che noi veramente non apprendiamo mai nulla *ex novo,* perchè quello che noi chiamiamo apprendimento, è ricordanza — ἣν καλοῦμεν μάθησιν, ἀνάμνησις ἔστιν,—*Meno* XV, 81, E—; e perciò si può dire che non c'è insegnamento, ma riacquisto della memoria di cose già apprese e poi dimenticate, οὔ φημι διδαχὴν εἶναι αλλ' ἀνάμνησιν — *Meno.* XV, 82, A.

In questo caso la psiche, mediante la διάνοια = il pensiero— o il νοῦς = la mente —, ha la forza di rappresentarsi le esperienze sensibili e di concepire — ἐννοεῖν — le conoscenze razionali, che essa trae da se a se dalle profondità dell'incoscienza, senza avere bisogno, in questa rievocazione spirituale, dell'aiuto del corpo, cioè, dei sensi. In effetti, " lo stesso trarre la scienza da entro di se medesimo forse non significa rammemorare? „ — τὸ δὲ ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὑτῷ ἐπιστήμην οὐκ ἀναμιμνήσκεσθαί ἐστιν;—*Meno.* XX, 85, D—.

Si può dire adunque che l' ἀνάμνησις è un' ἀναγνώρισις, cioè, un riconoscimento provocato, delle cognizioni — ἐπιστῆμαι —, di cui si andava in cerca, e delle quali, mentre si possedevano, non si conservava più alcun ricordo.

Nella μνήμη, come fu detto, tanto la riproduzione del fatto psichico, quanto il riconoscimento di esso, sono spontanei, cioè, involontari, perchè il μνημεῖον è la sensazione che si ripresenta da se sola. Nell' ἀνάμνησις, al contrario, il risveglio delle cognizioni apprese, ma dimenticate, suppone uno sforzo della mente, — l' ἐπιχειρεῖν ζητεῖν καὶ ἀναμιμνήσκεσθαι —, non solo per

riprodurle, ma anche per riconoscerle come cognizioni già apprese altre volte, cioè, come parte del patrimonio delle esperienze fatte precedentemente.

Di qui si vede che, in generale, nella terminologia platonica, la memoria involontaria o passiva — μνήμη —, che raccoglie e conserva soltanto le esperienze dei sensi, è distinta dalla memoria volontaria o attiva — ἀνάμνησις —, la quale rintraccia e rinnovella gli stati di coscienza, già passati, come la capacità ripresentatrice si distingue da quella rappresentatrice.

Però se tutta la differenza tra la μνήμη e l' ἀνάμνησις si riducesse, nella psicologia di questo filosofo, all' essere l' una spontanea e l'altra volontaria, ripresentatrice la prima, rappresentatrice la seconda, la dottrina platonica, relativa a questo problema, avrebbe il valore positivo e reale di quella aristotelica. Il che non è.

Aristotile, in vero, nel Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, adoperò gli stessi termini che già avea usato Platone, ma vi attribuì un significato più proprio e più rispondente alla realtà.

Come per Platone, la μνήμη, secondo lo Stagirita, è una facoltà comune ai bruti e agli uomini; l'ἀνάμνησις, invece, è propria di quest'ultimi soltanto. Però nella psiche umana la μνήμη è differente dall' ἀνάμνησις, perchè in quella la memoria del passato ritorna involontariamente, mentre in questa tale ricordanza si riaffaccia in forza di un proposito deliberato. Si può dire perciò che la μνήμη e l' ἀνάμνησις sono due modi diversi della stessa e unica funzione mnemonica, anzichè due facoltà eterogenee della nostra psiche; il che equivale a dire che la prima si distingue dalla seconda non per qualità, ma per grado, cioè, per la maggiore energia spiegata dalla mente nella memoria attiva che non in quella passiva (1).

Platone, al contrario, separò la μνήμη dall'ἀνάμνησις, perchè, mentre la memoria passiva è una facoltà psico-corporea, comune ai bruti e agli uomini, la quale serve a conservare il ricordo o meglio l'impressione delle esperienze sensibili, la me-

---

(1) De *Mem.* 2 —; *Hist. nat.* I, I.

moria attiva, invece, è una facoltà puramente psichica o intellettiva, propria della mente umana, la quale serve a rintracciare dentro di noi, non solo le rappresentazioni delle cose percepite coi sensi, nella vita terrena, ma anche a risvegliare le intellezioni delle cose razionali, concepite nel mondo ultra-sensibile e in questo sensibile.

In effetti, nella psicologia platonica, l'ἀνάμνησις serve a provare che la psiche è attiva per natura propria, e che, in forza di questa attività, essa può rievocare, da sè sola, senza avere bisogno del corpo, tutte le conoscenze che costituiscono il patrimonio spirituale della nostra mente: da una parte, cioe, le conoscenze acquistate per mezzo delle facoltà psico-corporee, il che avviene nella vita umana; e dall'altra, le conoscenze che essa, senza averne più notizia, porta fin dalla vita pre-umana, dove le apprese con la pura mente.

Ora, in ordine alla prima specie di queste conoscenze, la funzione dell'ἀνάμνησις ha un valore, che si può dire, in qualche modo, reale, perchè, se è vero che la psiche, oltre ad avere le facoltà così dette ricettive, almeno all'apparenza, è pur vero che essa ne ha anche altre attive, con le quali spiega, tutte le energie, in una maniera visibile all'occhio della mente, e una di queste è l'ἀνάμνησις.

Secondo Platone, la psiche nella μνήμη resta passiva, anzitutto perchè è semplice spettatrice delle sensazioni, che si ripresentano spontaneamente e spesso suo malgrado; e in secondo luogo, perchè, se essa fosse dotata soltanto di questa facoltà mnemonica, non avrebbe alcun mezzo per richiamare alla mente le cognizioni cadute nell'oblio e farle rientrare nel teatro della coscienza. La dimenticanza—λήθη—in questo caso, sarebbe assoluta o definitiva; cioè, sarebbe una vera uscita della memoria—μνήμης ἔξοδος—o meglio, una perdita della memoria—μνήμης ἀποβολή — *Phil.* XIX, 33, E—, alla quale non potrebbe opporre alcun riparo, perchè il corpo, dal quale sono scomparse le impressioni sensibili, è d'ostacolo ai liberi movimenti del νοῦς.

La ragione è, come fu detto a suo tempo, che la psiche,

quando è costretta a cooperare col corpo, è necessariamente passiva, e una prova si ha nella μνήμη.

Nell' ἀνάμνησις, al contrario, la psiche lavora per conto proprio, in se e per se, senza essere soggetta al corpo—ἄνευ τοῦ σώματος— e perciò può spiegare tutta la sua attività liberamente. " Quando le cose, diceva Platone, che la psiche altre volte ebbe a subire insieme col corpo, essa, senza del corpo, le va ripigliando, di per se e in se stessa, per quanto è possibile, allora noi diciamo che essa rammemora „ (1).

" E ancora, quando essa—la psiche—, perduta la memoria o di una sensazione o di una cognizione, se la rinnovelli da capo, da se e se, noi diciamo che in questi fatti vi è memoria e ricordanza „ (2).

Se non che è facile comprendere che Platone, nello spiegare la funzione dell' ἀνάμνησις, fu trascinato dal dualismo, sostenuto nella psicologia, e dal soggettivismo seguìto nella gnoseologia, a credere che la psiche nel rievocare il proprio passato, fosse indipendente da ogni influenza del fattore oggettivo, e che essa, da se sola, potesse conservare e rappresentarsi il fatto psichico, mentre è noto che il μνημεῖον non si conserva come mutamento di coscienza, ma come disposizione fisiologica, e che esso può riprodursi e riapparire come fatto psichico, grazie all' attività dei centri cerebrali, che sono veri centri di energia psico-fisica.

Ma, oltre a questi difetti, scusabili per il fatto che Platone ignorava gli elementi della fisiologia, ve ne sono altri più gravi nella dottrina sulla memoria attiva, esposte da questo scrittore, dovuti alle sue ipotesi metempiriche. Egli, infatti, oltre alle conoscenze empiriche, ammise un' altra specie di conoscenze,

---

(1) Ὅταν μετὰ τοῦ σώματος ἔπασχέ ποθ' ἡ ψυχή, ταῦτ' ἄνευ τοῦ σώματος αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ ὅ τι μάλιστα ἀναλαμβάνῃ, τότε ἀναμιμνήσκεσθαι που λέγομεν — *Phil.* XIX, 34, B.

(2) Καὶ μὴν καὶ ὅταν ἀπολέσασα μνήμην εἴτε αἰσθήσεως εἴτ' αὖ μαθήματος αὖθις ταύτην ἀναπολήσῃ πάλιν αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ, καὶ ταῦτα ξύμπαντα ἀναμνήσεις καὶ μνήμας που λέγομεν.—*Phil.* XIX, 34, B.

che non traggono origine da sensi, essendo innate, e perciò attribuì all' ἀνάμνησις una funzione metempirica, con la quale ne snaturò totalmente il concetto, perchè si valse di questa facoltà per provare che la psiche una volta preesisteva alla vita corporea in un mondo ultra-sensibile, dove possedeva la verità delle cose come sono — ἡ ἀλήθεια τῶν ὄντων —, di cui perde la consapevolezza, tostochè, caduta nella vita terrena, è chiusa nel corpo, ma che può di nuovo concepire, per forza propria, quando le esperienze sensibili gliene preparano le condizioni. Infatti, " avere delle conoscenze razionali, significa avere la rimembranza di quelle cose, le quali la nostra psiche una volta vide (1) „.

Ora, queste reminiscenze — ἀναμνήσεις — della vita anteriore a quella attuale, sono, secondo Platone, opinioni vere — δόξαι ἀληθεῖς — concetti — εἴδη — cognizioni scientifiche — ἐπιστῆμαι —, che la psiche concepì da se sola nella vita preumana, e che da se sola rievoca nella vita terrena, dove, mediante l'ἀνάμνησις, si rappresenta tutta la sua esistenza, non solo quella passata nel mondo ultra-sensibile, ma anche questa trascorsa nel mondo sensibile. Perciò il sapere attuale, che si acquista giorno per giorno, e che ci sembra senza precedenti, è, come poi disse Leibnitz, figlio del passato, perchè l' εἰδέναι, per Platone, implica il προειδέναι — *Phaedo*, XIX, 74, E; 75, A, cioè, la scienza presuppone la prescienza.—Il che vuol dire che chi concepisce *ora* — ἐν τῷ παρόντι — un concetto, per es., il con-

---

(1) τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως — *Phil.* XXIX, 249, C.

Questo stesso significato metempirico si trova nella terminologia psicologica di Cicerone, secondo il quale la *memoria* serba soltanto le conoscenze sensibili, acquistate durante la vita terrena, le quali si riaffacciano spontaneamente nella coscienza: la *recordatio*, invece, rintraccia anzitutto le conoscenze empiriche, in quei casi in cui sono cadute nell' oblio; ma specialmente ridesta la memoria delle conoscenze pure o razionali, che sono innate — " insitas et quasi consignatas in animis notiones „ —; e che l'anima porta da un mondo ultra-sensibile — vitae superioris —, senza saperlo, avendo perduto qualsiasi consapevolezza della loro esistenza. *Tuscul.* 1, 24, 57.

cetto di eguaglianza, appena si trova innanzi a dei fatti sensibili, che abbiano questa proprietà, deve precedentemente, avere posseduto questa nozione; e *ora* non fa altro che richiamarla alla mente, tostochè i sensi gliene suggeriscono l' esistenza.

Che, poi, la psiche porti realmente queste conoscenze innate, che ora per noi sono reminiscenze — ἀναμνήσεις —, ce lo può provare, secondo Platone, un argomento assai meraviglioso; ed è " che gli uomini, quando sono interrogati, dicono, se uno gli interroghi bene, di per se, ogni cosa come sta; ma, se non si trovasse essere in essi scienza e diritta opinione, non sarebbero in grado di fare ciò „ (1).

Ora, queste conoscenze, le quali sono risvegliate nella coscienza mediante le interrogazioni — αἳ ἐπεργεθεῖσαι ἐπιστῆμαι γίγνονται — *Meno* XXI, 86, A —, non sono state mai apprese coi sensi, cioè, nella vita terrena, tanto vero, che sono concepite all'occasione dell'esperienza sensibile; " sicchè bisogna dire che tali cognizioni siano state apprese da noi, cioè, dalla psiche, prima di nascere „ (2). Ma, poichè, nascendo, dimentichiamo, quasi ogni ricordo della vita sopramondana, di queste conoscenze razionali non abbiamo alcuna consapevolezza; però, servendoci di poi delle sensazioni—ὕστερον ταῖς αἰσθήσεσι χρώμενοι—, si possono riacquistare, rievocandole, mediante l'ἀνάμνησις. — *Phaedo* XX, 75, E.

V'è di più; perchè Platone, con questo concetto metempirico dell'ἀνάμνησις, credette di provare, non solo che la psiche esiste prima ancora di assumere la forma corporea, ma che anche l'imparare per noi non è altro che un ricordare — ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις — *Phaedo* XVIII, 72, E—, 73, B.

---

(1) *Phaedo.* XVIII, 73, A — Ἑνὶ ··· λόγῳ ··· καλλίστῳ, ὅτι ἐρωτώμενοι οἱ ἄνθρωποι, ἐάν τις καλῶς ἐρωτᾷ, αὐτοὶ λέγουσι πάντα ᾗ ἔχει· καίτοι εἰ μὴ ἐτύγχανεν αὐτοῖς ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ὀρθὸς λόγος, οὐκ ἂν οἷοί τ' ἦσαν τοῦτο ποιήσειν.

(2) ὥστε ἀναγκαῖον ἡμῖν εἶναι τούτων ἁπάντων τὰς ἐπιστήμας πρὸ τοῦ γενέσθαι εἰληφέναι. — *Phaedo,* XX, 75, D.

Ora, vero è che la memoria " è il libro del preterito „ come la chiamò Dante, e che il nostro apprendere, grazie al meccanismo dell'associazione e della riproduzione delle conoscenze, si può dire, entro certi limiti, un richiamare alla mente le esperienze di quello che ci è occorso nella vita, ma non c'è prova positiva per affermare che la psiche sia immortale e che essa, prima di vestire aspetto umano, possedesse conoscenze, di cui, a quando a quando, ci ricordiamo nella vita terrena. Certo, " bisogna convenire che se qualcuno si ricorda di una cosa, deve averla saputa prima „ (1); ma è gratuito l'affermare che questo πρότερον = " *prima* „ si debba riferire ad un tempo ipotetico, in cui la psiche esisteva da se sola, cioè, al tempo, in cui non era—ὅτ' οὐκ ἦν ἄνθρωπος—*Meno* XXI, 86, A.—

Ma, poichè, secondo Platone, la psiche esiste ed è immortale, anche prima di essere entrata in questa forma umana—πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἴδει γενέσθαι — *Phaedo* XVIII, 73, A —, che assume nella vita terrena, essa possiede la verità in ogni tempo della sua esistenza — τὸν ἀεὶ χρόνον μεμαθηκυῖα ἔστιν — *Meno,* XXI, 86, A —. Anzi non resta nulla che essa non abbia appreso — οὐκ ἔστιν ὅ τι οὐ μεμάθηκεν — nel mondo ultra-sensibile, e, perciò, se la verità di tutte le cose per noi esiste sempre nella psiche — εἰ ἀεὶ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ — *Meno* XXI, 86, A —, " non è a far le maraviglie che essa possa rammentarsi delle conoscenze razionali, per es., del concetto della virtù e di altre idee simili, ciò che essa già conosceva „ (2).

Di qui si rileva che nella psicologia platonica la differenza tra la μνήμη e l' ἀνάμνησις ha un significato speciale, che deriva in parte dal dualismo, in parte dal soggettivismo seguìti da questo filosofo nella psicologia e nella gnoseologia.

---

(1) ὁμολογοῦμεν γάρ δήπου, εἴ τίς τι ἀναμνησθήσηται, δεῖν αὐτὸν τοῦτο πρότερόν ποτε ἐπίστασθαι—*Phaedo* XVIII, 73, C.

(2) ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι ἅ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο — *Meno,* XV, 81, C—.

Invero, la μνήμη e l'ἀνάμνησις, come egli le concepì, non sono due forme di funzionamento della stessa facoltà, due fasi della stessa attività psichica, in condizioni di grado o di sviluppo differente, ma sono due facoltà vere e proprie, due attività, eterogenee l'una all'altra, per origine, natura e ufficio.

La prima, come fu detto a suo tempo, per l'origine è una potenza sensitiva, perchè senza l'αἴσθησις non ci può essere il φάντασμα e tanto mento il μνημεῖον. Per la natura è una facoltà psichica d'ordine inferiore o irrazionale, la cui esistenza ha bisogno della cooperazione del corpo e della psiche: il primo per raccogliere le impressioni sensibili, mediante gli organi sensori; la seconda, per avvertirle come αἰσθήσεις, per conservarle come ἐκμαγεῖα, per rivederle come φαντάσματα e, infine, per riconoscerle come σημεῖα μνημονικά. Per l'ufficio, finalmente, è una facoltà passiva, perchè la psiche con essa serba, come in un deposito, le traccie delle esperienze sensibili, di cui si può avvalere, quando si ripresentano da se sole.

L'ἀνάμνησις, invece, per l'origine è una facoltà puramente razionale, perchè, secondo la dottrina platonica, appartiene soltanto alla sola psiche—ἄνευ σώματος.—Per la natura, è una facoltà d'ordine superiore, perchè la psiche con essa, come con tutte le altre facoltà di questa specie, acquista o meglio riacquista da se sola la ricordanza non solo delle conoscenze empiriche, di cui si fosse perduta la memoria, ma sopratutto di quelle conoscenze pure o razionali, le quali, essendo innate, non hanno bisogno dell'aiuto dei sensi per essere appercepite. E finalmente, per l'ufficio, l'ἀνάμνησις è una facoltà attiva, con cui la psiche, rintraccia le conoscenze, che essa porta da un mondo ultra-sensibile, senza saperlo, le quali si rivelano alla nostra coscienza nell'occasione dell'esperienza sensibile, pur non derivando da questa.

Che la differenza tra la μνήμη e l'ἀνάμνησις nella psicologia platonica sia questa, che sin qui è stata esposta, si può rilevare sopratutto dall'esame dell'uso dei termini adoperati per esprimere queste due facoltà. Ben è vero che Platone in questa terminologia non seguì sempre, a suo solito, una regola costante, perchè non mancano esempi, come si vedrà più

avanti, in cui un termine è adoperato invece dell'altro, confondendo così il significato rispettivo di ciascuno di essi; ma, non ostante questi casi di ambiguità, è certo che, come regola generale, il significato della μνήμη è nettamente distinto da quello dell' ἀνάμνησις, sicchè non si può confondere il primo col secondo termine e tanto meno una facoltà con l'altra.

Già fu esaminato, nel paragrafo precedente, in quale senso Platone adoperasse i termini μνήμη = memoria e μιμνήσκω = ricordo, sicchè, quante volte, nel suo linguaggio psicologico, si incontrino i termini ἀνάμνησις e ἀναμιμνήσκομαι, sarà facile comprendere che, mentre i primi servono ad esprimere la funzione passiva della memoria, i secondi, al contrario, sono adoperati per denotare la funzione attiva della stessa facoltà.

Infatti, le espressioni " μνήμην ἔχω—*Phaedo*. XXXII, 251, D—, ὡς μνήμης ἔχω — *Ipp. maior*, XXVII, 302 E—, μιμνήσκω, εἰμί μνήμων, μεμνημένος γίγνομαι — *Meno,* II, 71, C—, etc., che si incontrano comunemente nella terminologia platonica, si riferiscono alla prima specie della memoria, con la quale, come si disse, la psiche conserva le αἰσθήσεις, e quando si riproducono spontaneamente, le riconosce, senza alcuno sforzo mentale, come modificazioni proprie. Per es., dopo avere fatta una lunga digressione sulla quarta specie della θεία μανία, cioè, sull' ἐρωτική, Platone disse che " se ne dovea dare venia alla memoria „ — μνήμῃ κεχαρίσθω — *Phaedo,* XXXI, 250, C—, cioè, alla riproduzione involontaria dei ricordi, i quali, riaffacciandosi durante il discorso, aveano interrotto l'esposizione dell'argomento principale.

Al contrario, per esprimere il potere razionale, con cui la psiche, quando si raccoglie in se stessa, va in cerca delle conoscenze, apprese nella vita preumana e in quella umana, e, senza l'aiuto del corpo, riesce a ritrovarle e a rievocarsele, Platone adoperava il sostantivo ἀνάμνησις e il verbo ἀναμιμνήσκομαι.

In generale col primo termine egli era solito designare la facoltà mentale, con cui la psiche rinnovella la memoria delle cognizioni, già cadute nella dimenticanza, ovvero le stesse conoscenze, che, mediante questo potere, sono ridestate nel teatro della coscienza, dove erano assopite.

Questi due significati, a dir vero, sono inseparabili, l'uno essendo necessariamente il presupposto dell'altro, perchè non si può supporre l'esistenza di un'attività psichica,—ἀνάμνησις — rievocatrice di conoscenze, sfuggite al dominio della μνήμη, se prima non esistano queste stesse conoscenze — ἀναμνήσεις — nella psiche, e viceversa.—*Meno* XV, 81, D.—Però non mancano i casi, in cui l'ἀνάμνησις ora è adoperata nel significato di facoltà rammemorativa, ora in quello di conoscenza, prodotta da questa stessa facoltà.

Il termine ἀνάμνησις significa la facoltà della memoria attiva, ogni qualvolta è adoperato col verbo ζητεῖν = investigare, col verbo ἀναυρίσκειν = ritrovare, — *Meno* XV, 81, D—, o con altri verbi di significato affine. La ragione è che l'ἀνάμνησις, considerata come δύναμις, ha una funzione, che si risolve o nel ricercare i ricordi della vita passata, o nel ritrovarli, o nel rappresentarseli.

Perciò Platone diceva che l'ἀνάμνησις δ'ἐστὶν ἐπιῤῥοὴ φρονήσεως ἀπολειπούσης — *Leg.* V, 732, B —, cioè, un rifluire dei pensieri passati, ovvero un risveglio del sapere che era dimenticato. Ma questo risveglio è il prodotto di una potenza razionale.

I casi, in cui il termine ἀνάμνησις serve ad indicare il prodotto della memoria attiva, sono quelli in cui significa ricordanza, e non importa che la parola greca si trovi adoperata al singolare o al plurale. Tale, per es., è il caso in cui Platone diceva che l'imparare è un ricordare—ἡ μάθησις ἀνάμνησίς ἐστιν — *Phaedo* XVIII, 73, B, C—; XX, 76, A—, *Meno*, XV, 81, E—; che non vi è insegnamento, ma ricordanza—οὐ... διδαχὴν... ἀλλ' ἀνάμνησιν—*Meno,* XV, 82 A—.

Al plurale, poi, il termine ἀναμνήσεις significa sempre le ricordanze, richiamate di proposito alla nostra mente.

Però, quando, non ostante tutti gli sforzi della mente, la psiche non riesce a risvegliare completamente gli stati di coscienza della nostra vita passata, in questo caso non si hanno vere ἀναμνήσεις, ma ὑπομνήσεις = reminiscenze—*Phaedr.* LIX, 275, A — *Leg.* V, IV, 732, D—, o ὑπομνήματα = rimembranze — *Phaedr.* XXIX, 249, C—; *Theaet.* I, 143, A; *Epinom.* V, 980, D—. etc., cioè, ricordi più o meno confusi e indeterminati.

Questi stessi significati li ha anche il verbo ἀναμιμνήσκεσθαι= richiamare alla mente, perchè o serve ad indicare l'atto, cioè, il potere con cui si rievoca la vita passata, ovvero serve ad indicare i ricordi rinnovellati nella memoria mediante questa facoltà. Gli esempi per l'uno e per l'altro significato sono comunissimi.

Nel primo caso il verbo ἀναμιμνήσκεσθαι o è adoperato solo— *Resp*. I, III, 329, A—; *Meno* XVII, 84, A — *Timeo,* XXVII, 64, B—*Apolog*. XXIII, 34, C. etc.,—ovvero, per mettere meglio in evidenza il lavoro che fa la mente nell' ἀνάμνησις, suole essere accompagnato dal verbo ζητεῖν, o da qualche altro di valore logico analogo. Per es., Platone diceva che per quelle cose che uno sul momento non sa, cioè, che non ricorda, è necessario che egli s'ingegni di ricercarle o di richiamarle alla mente— χρὴ... ἐπιχειρεῖν ζητεῖν καὶ ἀναμιμνήσκεσθαι—*Meno* XXI, 86, B. — " Guarda, diceva Socrate, che voleva provare come un servo avesse cognizioni innate di geometria, pur non avendo mai studiata questa scienza, guarda come egli si ricorda nell'ordine con cui si deve ricordare — ὡς δεῖ ἀναμιμνήσκεσθαι — „ *Meno*. XVIII, 82, E—.

Del resto questa funzione logica corrisponde esattamente al significato etimologico di questo verbo. In vero, la preposizione ἀνά = su, fa acquistare al verbo μιμνήσκω, cui è unita, un significato speciale, che nella lingua greca, ma specialmente nel linguaggio psicologico di Platone, serve a mettere in chiaro che la mente — νοῦς — deve fare un certo lavorio, per rintracciare la memoria delle conoscenze sensibili o razionali, le quali si sono potute dimenticare nel tempo presente—ἐν τῷ παρόντι—, come se realmente nel rammemorare un' αἴσθησις, un φάντασμα, un μνημεῖον, una δόξα, un νόημα, un εἶδος, un' ἰδέα, insomma, un' ἐπιστήμη, in qualunque modo e in qualunque tempo acquistata, la psiche debba fare, con l'aiuto dell' intelletto, un certo cammino, dal basso verso l' alto, — ἀνά — o un' ascensione dal passato verso il presente, dalle profondità buie dell' incoscienza verso gli orizzonti luminosi della coscienza.

Anzi, a rendere vie più efficace la funzione logica di questo verbo, che esprime la ricerca interiore, con cui l'attività mentale rinnovella, nel campo della coscienza, la memoria delle espe-

rienze sensibili e intellettive, rappresentandosele come ricordi, Platone spesso adoperava o modi del verbo o costrutti grammaticali, dai quali si può rilevare gli sforzi che la psiche fa per riuscire in questa ricerca. In vero, egli adoperava o l'imperativo di questo verbo — ἀναμνήσθητι = ricordati — *Conviv.* XXI, 201, A—, o il congiuntivo esortativo — ἀναμνησθῶμεν = ricordiamoci, *Gorg.* LV, 800, A—, ovvero aggiungeva un altro verbo, che mettesse in evidenza il lavoro mentale, necessario a rintracciare un ricordo qualsiasi, come per es.: ἐπιθυμῶ ἀναμνησθῆναι = desidero richiamare alla memoria — *Leg.* II, I, 652, B —; πειρῶ ἀν... = mi sforzo di... — *Meno,* V, 73, C —; ἐπιχειρῶ ἀν.. = cerco di... *Meno*, XXI, 86, B —; χρὴ ἀν.. = bisogna richiamare alla mente — *Resp.* V, XVII, 472, B.—; δεῖ ἀν... = conviene.... *Meno* XVII, 82, E — etc.

Spesso questo verbo è adoperato nella forma attiva, nel quale caso significa l'atto con cui uno richiama una cosa alla memoria di un altro. Platone l'adoperava in questo senso, quando voleva indicare che una persona, avendo dimenticata una notizia, non era più in grado di rintracciarla da se sola, ma avea bisogno della suggestione degli altri, come si rileva dai seguenti esempi: εἰ δὲ βούλει, ἐγώ σε ἀναμνήσω = se vuoi, te lo ricorderò io — *Conv.* XXI, 201, A—; ἀναμιμνήσκειν οὖν σε... δεήσει = adunque sarà necessario che io ti ricordi.. *Resp.* V, XVIII, 474, C —; καὶ γάρ με Γοργίου ὁ λόγος ἀνεμίμνησκεν = ... poichè il discorso di Gorgia me lo richiamò alla mente — *Conv.* XX, 198, C —, etc.

Ma anche in questi casi il verbo ἀναμιμνήσκω include l' idea di uno sforzo mentale che si deve fare, se non per iscoprire nel passato della nostra esistenza un dato ricordo, almeno per riconoscerlo, quando ci viene suggerito da altri, cioè, per localizzarlo in un momento della nostra vita spirituale già passata, in cui si presentò la prima volta come fatto di coscienza.

Alle volte, poi, invece delle forme di questo verbo, Platone adoperava verbi di significato affine, sia per indicare il lavoro mentale che uno fa direttamente per rintracciare un ricordo, sia per indicare l'operazione intellettuale con cui uno, con la guida o col suggerimento, indiretto o diretto di un altro, ri-

cerca, riflettendo in se stesso, e spesso ritrova e riconosce, i ricordi degli avvenimenti occorsigli nella vita, ridestando anche certe conoscenze — le conoscenze innate —, del cui possesso non si avea avuta fin allora alcuna consapevolezza. Tali sono ἀπομνημονεύειν = raccontare a mente — *Tim.* II, 20, E —; *Lysis,* VII, 211, A —; ὑπομιμνήσκειν = richiamare alla mente di uno — *Gorg.* XXIX, 473, D —; ἐπιμιμνήσκεσθαι = rimemorare — *Lach.* IV, 180, E —; διαμνημονεύειν = ritrovare a mente — *Tim.* III, 22, B. —

La ragione è che in ognuno di questi verbi vi è una preposizione, la quale, mentre modifica rispettivamente il significato originario di μιμνήσκω o di μνημονεύω, serve ad esprimere il lavoro, cui è soggetta la mente, quando vuole ritrovare i ricordi della vita passata, che si sono dileguati dal campo della coscienza, per rivedere i quali si può dire che il νοῦς debba partire da un luogo lontano — ἀπό —, per giungere ad un luogo vicino; o ascendere da una regione nascosta e profonda — ὑπό — per affacciarsi ad un'altra aperta e visibile; ovvero venir fuori — ἐπί — da qualche cosa, dove l'occhio della mente non arriva sul momento — ἐν τῷ παρόντι — a penetrare, scandagliando la via, per cui — διά — la psiche era passata in un tempo più o meno remoto.

In quanto, poi, al secondo significato, l'uso del verbo ἀναμιμνήσκεσθαι, per indicare ciò che uno si ricorda per mezzo della ἀνάμνησις, è comunissimo nella psicologia platonica, qualunque sia il tempo e il modo in cui esso si trovi adoperato. — *Meno,* XV, 81, C. — Per es., Platone diceva che il ricuperare la scienza in se stesso e da per se è un ricordarsi — τὸ ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὑτῷ ἐπιστήμην .. ἀναμιμνήσκεσθαί ἐστιν — *Meno,* XX, 85, D —; perchè chi si ricorda di una cosa, deve averla appresa prima — εἴ τίς τι ἀναμνησθήσεται, δεῖν αὐτὸν τοῦτο πρότερόν ποτε ἐπίστασθαι — *Phaedo,* XVIII, 73, C.

Finalmente, bisogna notare che, nel linguaggio psicologico di Platone, alcune volte non vi è una precisa distinzione tra la memoria passiva e quella attiva, perchè i termini, comunemente usati per designarle, sono scambiati.

Stando alla dottrina psicologica di questo scrittore, non solo la μνήμη non dovrebbe essere mai confusa con l' ἀνάμνησις,

ma neppure i prodotti dell' una — le μνῆμαι —, dovrebbero essere confusi con quelli dell'altra—le ἀναμνήσεις—, perchè, se la psiche con la prima facoltà conserva le αἰσθήσεις e ne avverte il loro ritorno spontaneo, quando da sole si riaffacciano nella coscienza sotto forma di ripresentazioni, mediante la seconda facoltà essa va a rintracciare di proposito le conoscenze, comunque e dovunque apprese, rievocandole sotto forma di rappresentazioni.

Ora, mentre da una parte Platone sostenne che la psiche è la più antica di tutte le cose e dello stesso corpo, in cui poi è imprigionata, d'altra parte affermò che essa, nella vita preumana, quando è libera da qualsiasi contatto con la materia e non è soggetta ai sensi, ha — τρόποι δὲ καὶ ἤθη καὶ βουλήσεις... καὶ μνῆμαι — *Leg.* X, VIII, 896, D —. Ma, egli dimenticò che, senza l' azione delle αἰσθήσεις, non ci possono essere ricordi — μνῆμαι —, perchè la μνήμη ha bisogno della cooperazione della psiche e del corpo—*Phil.* XIX, 348, A—, mentre, secondo le sue idee metempiriche sulle conoscenze innate e sulla preesistenza della psiche, questa da sola non può possedere che ἀναμνήσεις — *Phil.* XIX, 34, B —.

E c' è di più. Bisogna ricordare che Platone nella gnoseologia fu sostenitore del soggettivismo, perchè la psiche non riesce mai a contemplare il vero αὐτὸ καθ' αὑτό, come quando essa è libera dal corpo, e il νοῦς dalle αἰσθήσεις. Una prova è l' ἀνάμνησις, con la quale la mente umana, riconcentrandosi in se stessa, non solo riafferra le conoscenze empiriche di cui non si conserva più alcun ricordo nel momento attuale, ma anche, suggestionata dalle sensazioni, arriva a risvegliare le conoscenze che essa possedeva nella vita preumana; conoscenze, che, non essendo d'origine sensibile, sono pure o razionali—v. *Phaedo*— XIX, 75, A, B, C —.

Eppure, secondo lui, la psiche, quando è rinchiusa nel corpo, perde la coscienza della maggior parte delle conoscenze innate, che essa possedeva nella vita ultrasensibile, sicchè " sono poche le psichi nelle quali si serbi memoria bastevole a richiamare le traccie dell'esistenza preumana e del sapere razionale „ — ὀλίγαι—ψυχαί — δὴ λείπονται, αἷς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς πάρεστιν —

Phaedr. XXX, 250, A —. Ma in questo caso il termine μνήμη è usato impropriamente, perchè, per esprimere il concetto metempirico dell'origine delle conoscenze innate o pure, Platone avrebbe dovuto adoperare il termine ἀνάμνησις, avendo detto che della vita precorporea la psiche non può serbare μνῆμαι, non essendo soggetta alle αἰσθήσεις, ma ἀναμνήσεις vere e proprie.

Altre volte, poi, egli, senza tenere in alcun conto la differenza sostanziale, stabilita fra la memoria passiva e quella attiva, chiamò ἀναμνήσεις καὶ μνήμας quelle conoscenze, che la psiche può rinnovellare da se a se — ἀναπολήσῃ πάλιν αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ — *Phil.* XIX, 34, C—, dopo che ha perduta la memoria sia di una sensazione sia di una cognizione — ἀπολήσασα μνήμην εἴτε αἰσθήσεως εἴτ' αὖ μαθήματος. — Qui però egli non tenne presente che le μνῆμαι sono sensazioni che si ripresentano da se sole, mentre le ἀναμνήσεις si riaffacciano solo quando la psiche arriva a rintracciarle e a riafferrarle — ἀναλαμβάνειν —. In questo modo Platone confuse, se non la μνήμη con l'ἀνάμνησις, certamente i prodotti dell'una con quelli dell'altra, o perchè qui non si espresse con quella proprietà di linguaggio, la cui mancanza egli lamentava nei sofisti, o perchè il termine μνήμη al plurale ha un significato meno preciso che al singolare (1).

Trattando dell'associazione e della riproduzione delle conoscenze, Platone osservò giustamente che essa è regolata o dai rapporti di simiglianza — ἀφ' ὁμοίων — o da quelli di dissimiglianza — ἀπ' ἀνομοίων — *Phaedo*, XIX, 74, A—. La psiche, perciò, mediante il suggerimento, che le viene da ogni singola percezione di oggetti sensibili, ne rivede mentalmente altri, simili o dissimili, di cui può ricordarsi. Se non che, questo ricordo ora è espresso col termine ἀνάμνησις e col verbo ἀναμιμνήσκεσθαι — *Phaedo,* XVIII, 73, D, E; XIX, 74, A — ; ora col verbo μιμνήσκω. — *Theaet.* XXXIV, 192 D.

Secondo il suo soggettivismo, la psiche umana mostra la sua natura veramente divina, quando contempla le cose in se e

(1) Bonghi — op. cit. v. XIII, (*Filebo)* p. 160 n. 208.

per se — αὐτὴ δι'αὑτῆς ἐπισκοπεῖ —, cioè, quando le concepisce nella loro essenza soprasensibile, o se ne ricorda. Ma questo ricordo non può essere dovuto alla μνήμη, perchè le μνῆμαι hanno un'origine sensibile, ma all'ἀνάμνησις, perchè la psiche trae fuori dalla sua propria interiorità — ἀναλαμβάνει — le ἀναμνήσεις, mediante la riflessione.

Tuttavia, mentre nel suo linguaggio usuale la μνήμη, come facoltà irrazionale—ἄλογος—si riferisce alla pura e semplice conservazione delle conoscenze e alla riproduzione involontaria di esse, non mancano esempi, nei quali questo termine fu adoperato per indicare la facoltà razionale con cui la psiche rintraccia il vero. Platone, infatti, servendosi del mito, imaginava la psiche come un carro tirato da due corsieri d'indole diversa, guidati da un auriga. (νοῦς) — *Phaedo* XXXIV, 253-4. Ora, quando si percepisce il bello sensibile la memoria dell'auriga è trasportata alla natura, cioè, all'idea assoluta, della bellezza — ἰδόντος δὲ τοῦ ἡνιόχου ἡ μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλλους φύσιν ἠνέχθη— *Phaedo* XXXV, 254, C—.Ma in questo caso bisognava dire che la psiche è guidata all'idea del bello dall'ἀνάμνησις, appunto perchè questa è la facoltà razionale, con cui si risvegliano le conoscenze teoretiche, etiche ed estetiche, che non hanno un'origine empirica.

Però egli, anche qui, dimenticando che la μνήμη, come la δόξα, deriva dalla sensibilità—ἐκ τούτων—αἰσθήσεων — γίγνεται— *Phaedo,* XLV, 96, B—, le attribuì l'ufficio dell'ἀνάμνησις. “ Solo l'intelletto dei filosofi — egli diceva — può levarsi a volo sulle ali dell'imaginazione e del ragionamento „, perchè essi, secondo il loro potere, sempre conservano la ricordanza delle cose divine „ — πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστι μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστι — *Phaedr.* XXIX, 249, C. —

Ora, queste cose divine, essendo *noumeni,* si concepiscono con l'intelletto, ma non si possono percepire coi sensi, non avendo esse alcuno elemento sensibile; e perciò di esse non si possono conservare μνῆμαι, ma ἀναμνήσεις, e queste non si possono ridestare nella coscienza con la memoria pura e semplice.

Parlando della natura del piacere, egli, come si sa, divise le ἡδοναί in piaceri corporei o misti e in piaceri puri o della sola

psiche; se non che, mentre i primi sono avvertiti mediante i sensi, la cui funzione richiede il τὸ ἐν ἑνὶ πάθει... γίγνεσθαι κοινῇ καὶ κινεῖσθαι della psiche e del corpo—*Phil.* XIX, 34, A—, la seconda specie, al contrario, è generata tutta mediante la memoria — διὰ μνήμης πᾶν ἐστὶ γεγονός — *Phil.* XIX, 33, C. — Ma Platone dimenticò che la psiche nella μνήμη è passiva, essendo questa la σωτηρία αἰσθήσεως, cioè, la facoltà che conserva le sensazioni e i sentimenti, ma non già anche la facoltà con cui si rievocano gli stati di coscienza, conoscitivi o affettivi. Qui, perciò, trattandosi di piaceri, che la psiche può rammemorare — ἀναλαμβάνειν — da se sola—αὐτὴ ἐν αὑτῇ—, senza bisogno della sensibilità — ἄνευ τοῦ σώματος — *Phil.* XIX, 34, B, C—, egli avrebbe dovuto adoperare i termini ἀνάμνησις e ἀναμιμνήσκομαι.

Secondo il soggettivismo platonico, non vi possono essere desiderj di corpo, perchè chi può desiderare il contrario di ciò che questo attualmente patisce, è la psiche—*Phil.* XXI, 35, C—; ma intanto questa può provare tali desiderj con la memoria pura e semplice — τῇ μνήμῃ — *Phil.* XX, 35, C —; il che vuol dire che la memoria passiva da sola può spingere verso ciò che si desidera — τὴν... ἐπάγουσαν ἐπὶ τὰ ἐπιθυμούμενα... μνήμην. — *Phil.* XXI, 35, D. E. — Eppure in questo caso, Platone, se fosse voluto essere concorde col suo soggettivismo, avrebbe dovuto riconoscere nell'ἀνάμνησις l'attività psichica che ci spinge a concepire i desiderj.

Ora, da questi esempi, che potrebbero essere accresciuti ancora più, si rileva che Platone non ebbe un' idea precisa delle due specie di memorie, e sopratutto dell' ἀνάμνησις, alla quale attribuì un significato metempirico, che non può avere alcun valore scientifico, a causa del dualismo e del soggettivismo che regola la sua dottrina psicologica. E la terminologia adoperata, spesso incerta, è la prova più chiara di questi difetti.

11°.

δόξα.

Questo termine, che è d'uso molto frequente nel linguaggio platonico, ha un significato, psicologico, gnoseologico e logico, così vario e qualche volta così contradittorio, che non mi sembra possibile determinare quale sia la parola più propria nella nostra lingua, con la quale si possa esprimere il pensiero del filosofo greco.

Nel " *Cratylus* „, è vero, si trova una spiegazione etimologica di questo termine, ma essa, come le interpretazioni filologiche delle altre parole, di cui è fatta memoria in quell'opera, è così strana, da fare nascere il sospetto che Platone abbia inteso deridere gli studi filologici dei sofisti, anzichè dire sul serio. " La δόξα, egli diceva, è stata denominata così o dalla aspirazione — δίωξις —, con la quale la psiche riesce a conseguire— διώκουσα—cioè, a sapere come stanno le cose, o dal tiro dell'arco; però somiglia piuttosto a quest'ultimo. Almeno con questo consuona l'οἴησις — cioè, la δόξα —; poichè ha l'aria di significare una corsa — οἶσις, — fatta dalla psiche, per cercare che cosa sia ognuna delle cose che esistono „. (1)

Nel *Theatetus,* perciò, paragonò la δόξα falsa all'arciere, che nel tirar l'arco, sbagli di mira — XXXIV, 194, A.

Questa spiegazione, come si vede, è abbastanza burlesca, e perciò, per comprendere il valore gnoseologico e logico della δόξα, bisogna cercare di scoprire l'origine psicologica di essa. Ora, se si sta alla derivazione etimologica di questo termine,

---

(1) Δόξα δὴ ἤτοι τῇ διώξει ἐπωνόμασται, ἣ ἡ ψυχὴ διώκουσα τὸ εἰδέναι ὅπῃ ἔχει τὰ πράγματα πορεύεται, ἢ τῇ ἀπὸ τοῦ τόξου βολῇ. ἔοικε δὲ τοῦτο μᾶλλον. ἡ γοῦν οἴησις τούτῳ ξυμφωνεῖ. οἴησις γὰρ τῆς ψυχῆς ἐπὶ τὸ πρᾶγμα, οἷόν ἐστιν ἕκαστον τῶν ὄντων, δηλούσῃ προσέοικεν — *Cratyl.* XXXIII, 420, B.

si trova che la δόξα nasce dalla radice di δοκεῖν, il quale verbo serve ad indicare ciò che conviene ai sensi (1). In vero, ciò che si adatta alla natura dell' αἴσθησις, è ciò che appare — φαίνεται — e anche δοκεῖται — ; ed è per questo che nel linguaggio platonico il φαίνεσθαι è uguale all'αἰσθάνεσθαι, l'apparire essendo un percepire vero e proprio (2).

Una prova è che la δόξα, considerata come ciò che si rivela ai sensi, indipendentemente da ogni influenza dell' attività mentale, è un' apparizione come il φάντασμα, perchè quando si ha una percezione, o anche un'illusione o un' allucinazione, che sono percezioni alterate o totalmente false, appare una δόκη, una δόκησις, un δόκημα, cioè, un' imagine vera o illusoria di un oggetto sensibile.

Perciò le φαντασίαι nel linguaggio platonico stanno alla pari con le δόξαι — *Theaet.* XVI, 161 E — e i φαντάσματα, considerati come prodotti del τὸ δοξάζειν — *Theaet.* XX, 167, B —, sono detti δόγματα — *Theaet.* XXIII, 158, D — o anche δοξάσματα — *Theaet.* XIII, 158, E —. La ragione è che chi ha φαντασίαι o φαντάσματα, veri o falsi che siano, poco importa, ha conoscenze — δόξαι —, empiriche quanto si voglia, ma sempre conoscenze, e perciò ha δόγματα, cioè opinioni, accettate come verità piuttosto per persuasioni individuali che per convinzioni suggerite dalle cose, come sono le nozioni elementari, che esistono nei bambini o negli uomini del volgo intorno al giusto e al bello (3). Sta in fatto che tutti gli uomini esprimono δόγματα sulle cose che loro appaiono, solo perchè appaiono ai loro sensi.

Del resto, che ciò sia vero, si può rilevare dai diversi significati che i verbi φαίνεσθαι e δοκεῖν acquistarono nella termino-

---

(1) Si noti che δοκέω e *decet*, che hanno la stessa radice, in origine significano la stessa cosa: *conviene*. v. *Curtius*. Griech. Etymol. v. 15, p. 134.

(2) Per citare qualche es., v. *Theaet.* XVI, 161, C; XXXVI, 198, C; *Resp.* VI, XX, 508, D.

(3) ἔστι που ἡμῖν δόγματα ἐκ παιδῶν περὶ δικαίων καὶ καλῶν — *Resp.* VII, XVII, 538, C —.

logia platonica; perchè, mentre, stando alla derivazione etimologica, servirono a significare ciò che *appare* ai sensi, nel linguaggio psicologico furono adoperati per esprimere ciò che di una cosa sensibile pare alla psiche, cioè, alla mente.

Perciò nel linguaggio usuale di Platone spesso si incontrano usati promiscuamente in questo significato φαίνεσθαι e δοκεῖν, l'*apparire* essendo seguìto da un atto intellettivo, elementare quanto si voglia, ma intellettivo sempre, che si risolve in un giudizio, espresso, poi, coi verbi, *parere, sembrare* e simili. E il *Theaetetus* è pieno di questo scambio reciproco di un termine per l'altro.

Quale differenza vi sia tra l'uno e l'altro fatto, è assai facile a comprendere, solo che si pensi che nell'*apparire* del φάντασμα la psiche resta passiva, perchè i sensi sono ἄνοι e ἄλογοι, mentre è attiva nel δοκεῖν, che fa presentire il δοξάζειν. Ciò che si rivela ai sensi è indipendente dallo spirito, ma ciò su cui la psiche concentra la sua attenzione sensoriale, se non intellettuale, almeno, diventa obbietto di attrazione o di ripulsione, di affermazione o di negazione, di una *discriminazione,* insomma, con cui si riconosce che una cosa in un dato momento piace o no, sembra d'un modo o d'un altro.

Dimodochè la δόξα, mentre prima significò il fantasima, che ad ogni percezione appare ai sensi, poi volle dire un giudizio, se non logico, psicologico certamente, che rivela ciò che la psiche prova ad ogni mutamento di coscienza. Il Butler perciò interpretava la δόξα, nel significato platonico, come un " *judgment upon sensation* „ (1) Bonghi anzi diceva che quel termine serve a designare una facoltà psichica " al tutto simigliante a quella che alcuni moderni filosofi usano chiamare *percezione sensitiva;* una percezione, cioè, che venga in seguito d'una sensazione, e nella quale intanto entra notevolmente l'operazione intellettiva, in quanto, secondo questi medesimi filosofi, ogni percezione è un giudizio „ (2).

---

(1) *Lect. on. anc. Philos.* v. 11, p. 106, cit. dal Bonghi.
(2) Op. cit. vol. XIII, *Filebo, note,* p. XXIX.

E così resterebbe spiegato perchè la δόξα nel linguaggio platonico sia tutt' uno con l' αἴσθησις, la quale, come fu accennato a suo luogo, oltre a voler dire quello che noi oggi diciamo sensazione e percezione, significa anche un giudizio percettivo vero e proprio.

Del resto, quando fra i Greci, non si tenne più conto della derivazione etimologica di questi termini, il δοκεῖν, la δόξα e il δοξάζειν furono considerati totalmente distinti dall' αἴσθησις, dal φαίνεσθαι e dall' αἰσθάνεσθαι; perchè si trovò che se la δόξα ha a fondamento i sensi, non è più l' αἴσθησις. Certo, essa è un atto mentale, che non si potrebbe compiere senza la sensazione e la percezione, ma è qualche cosa di più dell'una e dell'altra. Essa è un giudizio, un δι' αἰσθήσεως δοξάζειν — *Theaet*, XV, 161, D—, o meglio, un διακρίνειν, cioè un giudicare fatto per mezzo di elementi sensoriali e percettivi (1).

Ora, se si considera che i sensi servono ad apprestare la materia prima, che deve essere elaborata dall' intelletto, si può dire che la δόξα significa il prodotto di un' attività psichica, la quale, se non si può confondere con la διάνοια, col νοῦς e con il λόγος, che sono le facoltà veramente razionali, non è però sfornita in tutto di qualsiasi carattere intellettivo; essa, infatti, si origina dalla parte sensitiva della psiche, in quanto segue alla sensazione; ma deriva dalla διάνοια, in quanto è giudizio fatto con la mente sopra elementi sensoriali e percettivi.

Intesa in questo senso, che, poi, è quello più usuale, la δόξα, secondo Platone, è " un giudizio che può essere modificato dall' intelletto; un' operazione raziocinatrice; un pensiero, che, per mezzo della ragione, può essere vero o falso „ (2).

Di qui viene che alla δόξα, considerata sotto l'aspetto psicogenetico, si può attribuire lo stesso significato che Platone attribuì alla διάνοια, e dire che essa è un colloquio fatto, col pen-

---

(1) Bonghi *op. cit.* v. VI, *(Teeteto)—note al proemio*—p. XXXVIII.

(2) Δόξα ὑπόληψις μεταπειστὸς ὑπὸ λόγου · λογιστικὴ φορά · διάνοια ἐμπίπτουσα εἰς ψεῦδος καὶ ἀληθὲς ὑπὸ λόγου.—*Defin.* 414, C.

siero, nella psiche, in silenzio, cioè, senza bisogno di adoperare la parola, e che si risolve in affermazioni e negazioni, sulle cose che si presentano ai sensi o si ripresentano alla mente (1).

In realtà, la δόξα è un discorso, che l'uomo può fare da se a se — εἰπεῖν πρός ἑαυτόν —, senza bisogno di interrogare altri o di essere interrogato da altri. Chi si trova a δοξάζειν, pensa, giudica, ragiona nella sua mente o sulle cose che egli percepisce attualmente, o sulle imagini che rivede di queste cose dentro di se, o su quelle o su queste ad un tempo. Quando uno, per es., vede da lontano non troppo chiaramente le cose che guarda, comincia a fantasticare, e perciò a giudicare — κρίνειν — che mai possano essere, non facendo altro che parlare a se stesso — εἰπεῖν πρὸς ἑαυτόν — e a se stesso rispondendo — ἀποκρινόμενος πρὸς αὑτόν — *Phil.* XXIII, 38, C. D. *passim.*—Ma se costui avesse d'accanto qualche persona, non direbbe a questa le stesse cose che egli ha detto a se medesimo, esprimendole a voce? sicchè diverrebbe un discorso vero e proprio quello che prima era δόξα „ (2).

Di qui si vede che la δόξα, e perciò anche il δοξάζειν, ha due significati nella terminologia platonica. Alle volte vuol dire l'attività psichica con la quale si pensa, si giudica e si ragiona sugli elementi sensoriali e percettivi; altre volte, al contrario, significa le conoscenze empiriche, prodotte da questa stessa attività mentale.

Nel primo caso la δόξα—per non fare nascere confusione si dovrebbe dire τὸ δοξάζειν — è una facoltà intellettiva, senza dubbio, ma inferiore alla διάνοια, e specialmente al νοῦς e al λόγος, perchè, mentre col τὸ δοξάζειν la mente può al più elevarsi alla concezione delle nozioni più o meno generali, col διανοεῖσθαι, l' intelletto forma i concetti empirici che ricava dal

---

(1) Ὅταν οὖν τοῦτ' ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ διάνοιαν ἐγγίγνηται μετὰ σιγῆς πλὴν δόξης ἔχεις ὅ τι προσείπῃς αὐτό; *Soph.* XLVII, 264, A.

(2) ... καὶ λόγος δὴ γέγονεν οὕτως ὃ τότε δόξαν ἐκαλοῦμεν—*Phil.* XXIII, 38, E.

materiale apprestatogli dai sensi, e col τὸ νοεῖν e col τὸ διαλέγεσθαι intuisce l'essere in se e per se.

Questa distinzione è sostanziale nella psicologia platonica, perchè ognuna di queste facoltà ha un valore gnoseologico particolare.

Ora, la δόξα, intesa nel significato di attività, non dà luogo veramente ad un'operazione intellettiva — νόησις — *Resp.* VII, XIV, 134, A—, ma non è sfornita totalmente del carattere intellettivo, perche è sempre vero che la psiche, quando viene a concepire queste conoscenze empiriche,—εἰς δόξαν μεταβάλλειν— *Resp.* VII, XVII, 538, E —, fa un certo lavoro tra se e se, tramuta di parere qua e là, per ogni verso, — ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλει—; il che richiede un lavoro mentale. Però, rivolgendosi essa a ciò che cade sotto i sensi, a ciò che è apparente e più o meno illusorio, sembra simile a chi sia destituito d'intelletto — ἔοικεν ... νοῦν οὐκ ἔχοντι. — *Resp.* VI, XIX, 508, E—.

Ad ogni modo questa facoltà non può oltrepassare i limiti dell'esperienza sensibile, perchè, senza l'αἴσθησις, senza il φάντασμα e senza il μνημεῖον, non è possibile concepire l'esistenza di questa attività, la quale, per quanto si avvicini alla natura del νοῦς, ne è sempre differente, come quella che è alla dipendenza dei sensi. In vero, chi ha delle conoscenze, mediante il δοξάζειν, deve conoscere qualche cosa che cade o è caduto sotto i sensi, e perciò non può ragionare nè sull'essere in se e per se — τὸ ὄν —, perchè si intuisce, ma non si percepisce —, nè sul non essere — μὴ τὸ ὄν —, per la semplicissima ragione che, non esistendo, non può diventare assolutamente materia delle nostre sensazioni — *Resp.* V, XXI, 478, C —. E questa è, poi, la ragione per cui la δόξα, considerata come conoscenza, occupa un posto intermedio tra l'ignoranza — ἄγνοια — e la cognizione — γνῶσις — *Resp.* V. XXII, 479, D — qualunque essa sia, empirica o scientifica.

Insomma, il τὸ δοξάζειν significa una facoltà psichica, con cui si imagina, si giudica, si ragiona, cioè, con cui si trovano differenze e simiglianze tra i prodotti dei sensi, quali sono i φαντάσματα, gli εἴδωλα, i μνημεῖα etc., perchè la psiche ancora

non è capace di pensare, giudicare e ragionare per mezzo di concetti empirici e di intuizioni pure.

Alle volte, poi, la δόξα significa non più la facoltà mentale, con cui la psiche pensa, giudica e ragiona sull'apparenza delle cose sensibili, ma piuttosto i prodotti di questa stessa facoltà, che, come si vedrà, sono conoscenze empiriche, nel senso più volgare della parola.

Ora, queste conoscenze elementari, che non possono sorpassare i limiti dell'esperienza sensibile, e che costituiscono le δόξαι, secondo Platone, possono avere una duplice origine: perchè o derivano dai sensi — αἴσθησις e μνήμη — ovvero sono prodotte dal pensiero—διάνοια—, che si aggira attorno agli elementi sensoriali e percettivi.

Anzitutto, ogni δόξα, in tanto deriva dall'αἴσθησις, in quanto i sensi, come si disse, scrivono come dei discorsi in quello che si dice il libro della psiche. Dimodochè la mente, rivolgendosi a queste impronte spirituali che hanno del simbolico, comincia a imaginare, a giudicare e a ragionare.—*Phil.* XXIII, 39, A.—Chi ha conoscenze empiriche non fa altro che giudicare per mezzo delle sensazioni e delle percezioni — δι' αἰσθήσεως δοξάζειν — *Theaet* XVI, 161, D—; il che vuol dire che queste conoscenze si formano in corrispondenza alle sensazioni o alle percezioni stesse — αἱ κατὰ ταῦτας δόξαι γίγνονται — *Theaet*, XXVI, 179, C—.

E la ragione è che chi ha conoscenze empiriche, non fa altro che pensare, giudicare o ragionare, sulle impressioni ricevute per la via dei sensi, distinguendo, cioè, trovando differenze e simiglianze tra le cose che sono oggetto delle sensazioni e delle percezioni avute. Quando perciò il ragionamento cade sulle cose che si riferiscono ai sensi—ὅταν περὶ τὸ αἰσθητόν γίγνηται—allora sorgono le δόξαι e le convinzioni ferme e vere — καὶ πίστεις γίγνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς — *Tim.* IX, 37, B—.

In secondo luogo, le δόξαι traggono la loro origine dalla μνήμη, intesa in senso generale, perchè, come ogni sensazione-percezione è una presentazione di un oggetto sensibile, fatto per la via dei sensi, la quale, essendo discriminatrice, determina la πίστις, cioè la fede nell'esistenza di ciò che ci rivela

l' αἴσθησις, come tale, così la ripresentazione di un mutamento di coscienza e il riconoscimento di esso sotto forma di μνημεῖον, dànno luogo alla δόξα e al δοξάζειν.

Chi comincia a pensare, a giudicare e a ragionare sui ricordi delle cose avvertite coi sensi, siano ripresentazioni o rappresentazioni, poco importa, lavora mentalmente sulle conoscenze empiriche. Perciò Platone diceva che " è dalla memoria e dalla sensazione che si genera la δόξα e in ogni caso il provarsi a discernere tra le δόξαι „ (1).

D'altra parte, poi, bisogna notare che spesso la δόξα è prodotta dalla διάνοια, — una facoltà mentale superiore al δοξάζειν, ma inferiore al νοῦς e al λόγος, come sarà detto nel paragrafo seguente—, perchè, in tutti i casi, in cui la psiche non arriva a intuire le cose in se e per se, il che è possibile soltanto con le facoltà mentali più elevate, non può fare altro che esprimere congetture — εἰκασίαι—*Resp.* VI, XXI, 511, E; VII, XIV, 534, A—.

Ora, per fare congetture, cioè, per pensare, giudicare e ragionare sui caratteri di simiglianza o di differenza apparente, che le cose presentano ai sensi, basta la διάνοια, la quale, come la δόξα, nel senso di attività mentale d'ordine inferiore, con un'efficacia maggiore, lavora sui dati sensoriali e percettivi, e forma i concetti empirici. Perciò Platone diceva che la δόξα è διανοίας ἀποτελεύτησις — *Soph.* XLVII, 264, A —, cioè, una conclusione della mente; che la διάνοια è una σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης —, cioè, una confusione di sensazioni e di opinioni — *Soph.* XLVII, 264, B—. Infatti, la δόξα, che, dopo tutto, è una conoscenza personale di un dato individuo, avente piuttosto valore soggettivo che oggettivo, nasce quando uno crede qualcuna delle cose, che cadono sotto i sensi, diversamente da quella che è, scambiandola, per mezzo della mente, con qualche altra cosa, cui somiglia, — ἀνταλλαξάμενος τῇ διανοίᾳ — *Theaet.* XXII, 189, C—, cioè, quando uno riesce a concepire con la mente — τῇ

(1) ἐκ μνήμης τε καὶ αἰσθήσεως δόξα ἡμῖν καὶ τὸ διαδοξάζειν ἐγχειρεῖν γίγνεθ' ἑκάστοτε—*Phil.* XXIII, 38, B; XXIII, 39, A—.

διανοίᾳ τίθεσθαι — *Theaet.* XXII, 189, D —, quello che non è. — *Leg.* III, IX 689, A —.

Premessi questi cenni sull'origine psicologica della δόξα e del δοξάζειν, ora bisogna vedere se sia possibile spiegare quale valore gnoseologico abbiano questi termini nella dottrina platonica.

Certo, se si tiene in considerazione che la δόξα è una facoltà psichica, la quale sta tra l'αἴσθησις e la διάνοια, cioè, tra la funzione ricettiva dei sensi e quella attiva, ma più elementare, della mente, bisogna convenire che le conoscenze, acquistate con questa facoltà intermedia, debbano avere un valore speciale, che non si deve confondere nè con quello dell'αἴσθησις, nè con quello della διάνοια, del νοῦς e del λόγος.

Sicchè, nel tradurre i termini sopracitati, è difficile trovare un criterio logico ben definito, perchè fuori della lingua greca non si incontrano termini di valore logico eguali a quelli adoperati da Platone. Perciò è assai raro trovare due comentatori o due traduttori, che si accordino sul significato da attribuire alla δόξα e al δοξάζειν.

Se però si tiene presente la derivazione etimologica di questi termini, si può rilevare che la δόξα, in quanto al significato, differisce ben poco da quello che Platone chiamava φαντασία — *Theaet.* XVI, 161, E — o φάντασμα — *Theaet.* XVI, 167, B —, perchè, dopo tutto, anche le δόξαι sono vere apparenze, come le imagini sensibili. E questa è la ragione, per cui lo Schleiermacher traduceva alle volte le parole φαντασία, φάντασμα, δόξασμα, con lo stesso termine *Erscheinung* o *Vorstellung*, lo Schmidt con *Einbildung*, Jowett con *appearance* e Cousin con *apparence* e *images*.

Ma, se si pensa che la δόξα e il δόξασμα sono qualche cosa di più della semplice sensazione, perchè includono un giudizio, non solo psicologico, ma anche logico, si trova che essi esprimono una specie di attività psichica e di conoscenza *sui generis*, a significare le quali manca nelle altre lingue un termine proprio. Perciò Cicerone si serviva delle parole *opinio* e *opinor:* Ficino, di *opinio;* Cousin di *opinion* e di *jugement;* Iowett di *thoughts,* di *notions* e di *opinions;* Schmidt, di *Glaube,* di *Meinung,* di *Urteil* etc., secondo il caso; e così via.

Secondo Grote, anzi, quei termini greci hanno una molteplicità di significati, perchè la δόξα significa un' attività psichica speciale e una varietà assai complessa di conoscenze. " The propositions — egli dice — in which our knowledge is embodied, affirm, not sensations detached and isolated, but various relations of antecedence and consequence, likeness, difference etc.. between two or more sensations or facts of sense. We rise thus to a state of Mind more complicated than simple sensations, including — along with sensation —association, memory, discrimination, comparison of sensations, abstraction and generalization. This is what Plato calls opinion or belief „ (1).

Quale di queste espressioni, adoperate dai comentatori e dai traduttori, riesca ad interpretare meglio il significato, che Platone attribuì alla δόξα e al τὸ δοξάζειν, è difficile poterlo stabilire, anzi, non dovrebbe parere esagerato se si dicesse che è impossibile esprimere nelle altre lingue con una sola parola quello che il psicologo greco poteva indicare coi termini sopracitati. A volere rilevare il pensiero di questo scrittore noi abbiamo bisogno di usare volta per volta termini speciali, secondo il caso. Però, se si pensa che la δόξα, come facoltà è inferiore alla διάνοια, e come conoscenza è differente dalla γνῶσις o dall'ἐπιστήμη, essendo quella empirica e questa scientifica, si può adoperare, tanto per intenderci, la parola *opinione*, attribuendole il significato che essa ha nella lingua latina.

In effetti, se si esamina il valore gnoseologico della δόξα e del τὸ δοξάζειν, si trova che esso nella terminologia di Platone è assai vario; ma, a parte i diversi significati che quei termini possono assumere, si può affermare che il filosofo greco con quelle parole intendeva denominare ogni atto intellettivo, che stia di mezzo tra la percezione propriamente detta e il concetto empirico.

La percezione resta inferiore alla δόξα e al τὸ δοξάζειν, perchè quella è un giudizio psicologico, mentre questi sono un giudizio logico.

---

(1) *Plato* op. cit. II, p. 375. cit. dal Bonghi.

La δόξα, a sua volta, poi, resta inferiore alla διάνοια, perchè con quella la psiche si forma imagini sensibili, mentre con questa si forma nozioni e concepisce i concetti empirici.

Ed è poi inferiore al νοῦς, per una ragione più importante, perchè, cioè, con la mente si formano le conoscenze scientifiche, vere, immutabili, assolute, mentre con la δόξα si hanno conoscenze empiriche, che possono essere vere o false, appunto perchè sono variabili, e perciò sempre relative. La δόξα, insomma, è *opinione* vera e propria, intesa nel significato della lingua latina, nel senso che essa è sempre una persuasione personale, cioè, soggettiva, suggerita non solo dall'apparenza delle cose che cadono sotto i sensi, ma anche dalle condizioni psicofisiche speciali in cui uno si può trovare.

Infatti, nell'uso, non solo comune, ma anche filosofico di questa lingua, la parola *opinio* vuol dire *sententia, iudicium, conjectura,* e *opinari* significa essere d'avviso, credere, consentire, e così via. Cicerone, a mo' d'es., interpretava la terminologia platonica, traducendo *opinio* per δόξα e *opinari* per δοξάζειν, perchè chi ha un'*opinio* o chi *opinatur* pensa, giudica, ragiona, secondo gli suggerisce il suo modo speciale di *sentire,* non secondo esigerebbe la natura delle cose che si esaminano. Perciò l'*opinio* e l'*opinari* sono propri di tutti quelli che esprimono il loro parere sur un dato fatto, non secondo ragione, ma secondo l'impressione momentanea che ricevono, come fanno specialmente gli uomini incolti; perchè " apud homines barbaros opinio plus valet saepe, quam res ipsa — *Cic. Or. Scaur. fragm.* 4, 7; ma appunto perchè manca di spiegazione, l'*opinio* è detta " *imbecillem assentionem* „ — *Tuscul.* lib. IV, 7. —

L'*opinari*, insomma, è un modo di ragionare assai debole, perchè non conoscendo la natura delle cose, di cui si giudica, si esprimono dei pareri, si fanno dei giudizi e si tirano delle conclusioni, che possono sembrare veri sotto date condizioni personali, e false sotto altre. Perciò Tomaso d'Aquino definì l'*opinio:* " actus intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius „ *Theolog.* 1, 79, 9, ad. 4.

Ora, questi sono i significati che più si avvicinano a met-

tere in evidenza i fatti psichici che il filosofo greco voleva esprimere coi termini sopracennati.

Si noti, infatti, che Platone, per indicare che ciò che appare ai sensi, non può essere il vero, chiamava congetture le conoscenze empiriche, perchè sono opinioni mutevoli da un momento all'altro — τὰ ἀεὶ δοκοῦντα — nella stessa persona, cui appaiono — τῷ δοκοῦντι — *Theaet.* XIII, 158, D—; e perciò, non avendo alcuna fermezza, ora sono accettate ora sono rifiutate.

Platone, per mettere in evidenza questo carattere speciale dell'opinione, soleva paragonare le δόξαι ai piaceri corporei — ἡδοναί —, i quali, come si sa, non hanno niente di stabile, potendo mutare radicalmente nello stesso individuo, per tante ragioni, che è facile supporre. — *Phil.* XXII, 37 e *seg. passim.* Di qui le espressioni: δόξαν λέγειν = dire la — propria — opinione; εἰς δόξαν μεταβάλλειν = mutare avviso, e così via.

Come conoscenza che varia da un individuo all'altro, la δόξα è intimamente legata al piacere—ἡδονή—e al dolore—λύπη—, tanto che essa varia nella stessa persona col variare dello stato emozionale in cui questa si può trovare da un momento all'altro. Infatti, ci sono di quelli — i temperamenti irascibili —, i quali mutano d'opinione per un dolore o uno spasimo—οὕς ἂν ὀδύνη τις ἢ ἀλγηδὼν μεταδόξασαι ποιήσῃ — *Resp.* III, XIX, 413, B.

Un'altra prova ce l'offrono quelli che sono malati spiritualmente—τοὺς γοητευθέντας—, i quali mutano continuamente giudizio o perchè attratti dal piacere, o perchè presi dalla paura per delle cose da nulla,—οἳ ἂν μεταδοξάσωσιν ἢ ὑφ'ἡδονῆς κηληθέντες ἢ ὑπὸ φόβου τι δείσαντες—*Resp.* III, XIX, 413. C—.

Il che vuol dire che la δόξα, considerata nella sua natura speciale, ha un valore gnoseologico più soggettivo che oggettivo, essendo capricciosa, personale e arbitraria, come le fantasmagorie che si provano nei sogni.

E di vero, se le nostre conoscenze si limitassero al puro e semplice δοξάζειν, che prova potrebbe uno dare se lì per lì qualcuno domandasse se dormiamo, e se tutto ciò che pensiamo lo sogniamo o siamo desti o conversiamo in veglia gli uni cogli

altri?.... (1) Certo, mancherebbe un criterio per distinguere le conoscenze che si hanno nella veglia da quelle che si hanno nel sogno, tanta è la corrispondenza che passa tra le une e le altre. Infatti, niente vieta che ciò che si opina in un dato tempo ci sembri di discorrerne in sogno; anzi, quando nel sogno ci pare di narrare sogni, o la strana simiglianza tra il vegliare e il dormire! (2).

E se si pensi, poi, " che il tempo in cui si dorme è —*presso a poco*—eguale a quello in cui si è svegli, e che nell'uno e nell'altro di questi intervalli la nostra psiche è convinta che ciò che le appare sia vero allo stesso modo „ (3) che, cioè, ciò che essa opina nella veglia sia vero come ciò che essa stessa sogna dormendo, bisogna dire che Platone ben faceva a non distinguere l'opinare — δοξάζειν — dal sognare — ὀνειρώττειν —, perchè l'imaginare, il fantasticare, il congetturare, e così via, significano un sognare ad occhi aperti „. Il sognare — diceva egli — non è per avventura questo, che alcuno, o nel sonno o vigilando, si dia a credere che il simile a qualche cosa non sia già una similitudine, ma quello stesso cui si assomiglia? „ — (4).

Nell' uno e nell'altro caso, cioè, nell' opinare e nel sognare, la psiche percepisce apparenze,—δόγματα—che, essendole sempre presenti, — τὰ ἀεὶ παρόντα—, essa crede che siano vere. — *Theaet.* XIII, 158, D—.

---

(1) τί ἄν τις ἔχοι τεκμήριον ἀποδεῖξαι, εἴ τις ἔροιτο νῦν οὕτως ἐν τῷ παρόντι, πότερον καθεύδομεν καὶ πάντα ἅ διανοούμεθα ὀνειρώττομεν, ἢ ἐγρηγόραμέν τε καὶ ὕπαρ ἀλλήλοις διαλεγόμεθα;—*Thaet.* XIII, 158. B.

(2) καὶ ὅταν δὴ ὄναρ ὀνείρατα δοκῶμεν διηγεῖσθαι, ἄτοπος ἡ ὁμοιότης τούτων ἐκείνοις—*Theaet.* XIII, 158, C.

(3) καὶ δὴ ἴσου ὄντος τοῦ χρόνου ὃν καθεύδομεν ᾧ ἐγρηγόραμεν, ἐν ἑκατέρῳ διαμάχεται ἡμῶν ἡ ψυχὴ τὰ ἀεὶ παρόντα δόγματα παντὸς μᾶλλον εἶναι ἀληθῆ — *Theaet.* XIII, 158, D—.

(4) τὸ ὀνειρώττειν ἄρα οὐ τόδε ἐστίν, ἐάν τ' ἐν ὕπνῳ τις ἐάν τε ἐγρηγορὼς τὸ ὅμοιόν τῳ μὴ ὅμοιον, ἀλλ' αὐτὸ ἡγεῖται εἶναι ᾧ ἔοικεν; *Resp.* V, XX, 476, C.

Ma altro è che una cosa sia creduta vera, solo perchè così ci viene suggerita dalla nostra persuasione personale—τὸ δ'ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται—*Tim.*XVIII, 51, E —, altro è che la conoscenza che si ha di una cosa sia realmente vera.

Chi sogna, poi, ad occhi aperti,—ὀνειρωπολεῖ ἐγερθεῖς — *Tim.* XVIII, 52, B. — , chi si lascia, cioè, trascinare dall' imaginazione, non fa altro che fantasticare, vale a dire, non fa altro che pensare, giudicare e ragionare sulle imagini delle cose sensibili, che gli passano per la mente. Tali sono i poeti, secondo Platone, che, a differenza degli scienziati e dei veri filosofi, costruiscono spiritualmente cose puramente fantastiche e non realmente esistenti — φαντάσματα γάρ, ἀλλ' οὐκ ὄντα ποιοῦσιν — *Resp.* X, III, 599, A.

Il poeta, in generale, è imitatore—μιμητικός—, ma non scopritare della verità, perchè la poesia, pascendosi d' incantesimi e d' illusioni, si può dire un' arte buona ad adombrare — σκιαγραφία—il vero—*Resp.* X, V, 602, D—, o a giuocare d'illusioni —θαυματοποία —; ma, dopo tutto, resta lontanissima dalla verità. Il poeta, infatti, non sa nulla delle cose che imita — μηδὲν εἰδέναι ἄξιον λόγου περὶ ὧν μιμεῖται — *Resp.* X, IV, 602, B.

Ora, la δόξα, essendo fondata sulla persuasione particolare dell'individuo, non solo può non essere vera, ma quando non lo è, è illusoria e allucinatoria. In effetti, come chi prova un'illusione — γοητεία — *Resp.* IX, IX, 584, A —, è soggetto a fraintendere — παρακούειν — le cose udite, o a vedere falsamente — παρορᾶν — gli oggetti visibili, insomma, a lasciarsi ingannare dai sensi — παραισθάνεσθαι — *Theaet.* XIII, 157, E —, perchè confonde una cosa con un' altra, con la quale questa ha simiglianza, mentre egli crede che l' una sia la stessa dell' altra, cui somiglia — αὐτὸ ἡγεῖται εἶναι ᾧ ἔοικεν—*Resp.* V, XX, 470 C—; così chi pensa, giudica e ragiona con la δόξα, è soggetto alla stessa illusione, perchè crede che le cose siano come si manifestino ai suoi sensi; mentre bisogna pensare che altra è la conoscenza che deriva dall' αἴσθησις, altra quella che deriva dal νοῦς.

Per indicare questo stato anormale della psiche, in cui si hanno conoscenze false, Platone adoperava la frase: ψευδῆ δο-

ξάζειν = opinare falsamente. La ragione è che tutto ciò che ammalia — πάντα ὅσα ἀπατᾷ —, pare che inganni — ἔοικε... γοητεύειν — *Resp.* III, XIX, 413, C—. Perciò i pazzi, gli allucinati — οἱ μανόμενοι ἢ οἱ ὀνειρώττοντες—, οὐ ψευδῆ δοξάζουσι, cioè, non opinano falsamente per pazzi e allucinati che sono, ma opinano falsamente per coloro che sono nello stato di salute, quando credono di essere chi un dio, chi un uccello, e quando nello stato allucinatorio — ἐν τῷ ὕπνῳ — credono di volare — *Theaet.* XIII, 158, B—.

Si può dire adunque che la δόξα, essendo molto simile al φάντασμα dei poeti, alla γοητεία di chi è soggetto ad illusioni, all'ὄναρ di chi sogna o subisce qualche allucinazione, è per natura sua l'ombra della verità, (1) potendo essere vera o falsa.

Per comprendere, poi, come le δόξαι possano essere o vere o false, bisogna ricordare che esse considerate, come il prodotto di un giudizio psicologico, si originano dall'αἴσθησις, mentre, considerate come il prodotto di un giudizio logico si originano dalla διάνοια. Ora, e fu accennato a suo luogo, secondo Platone, l'errore non deriva nè dalle αἰσθήσεις come tali, perchè queste per natura propria sono tutte vere, nè dalla διάνοιαι, perchè anche queste prese come tali, sono vere; dimodochè l'errore deriva tutte le volte che si mettono in relazioni le une con le altre.— ἐν συνάψει αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν — *Theaet.* XXXV, 195, C.—

La δόξα è vera quando la conoscenza — γνῶσις —, che si ha di una cosa sensibile, è conforme alla percezione avuta — κατά τὴν αἴσθησιν — *Theaet.* XXXIV, 193, D.—

Il criterio della verità, relativamente alla δόξα, è questo, cioè, la conformità tra il pensare e il percepire, tra l'opinione formata su una cosa percepita e la sensazione, cui quella corrisponde. In effetti, diceva Platone, " non ti pare che l'opinare quello che è sia pensare il vero? „ (2). E perciò egli chiama-

(1) δυοῖν ὄντοιν εἰδέοιν τοῦ μὲν ἀληθινοῦ ψευδοῦς δὲ τοῦ ἑτέρου. — *Theaet.* XXXI, 187, C.

(2) οὐ τὸ τὰ ὄντα δοξάζειν ἀληθεύειν δοκεῖ σοι εἶναι;—*Resp.* III, XIX, 413, A.

va l'opinione vera ora δόξη ἀληθής — *Phil.* XXIII, 39, A —; ora δ. ἀληθινή — *Phaedr.* XXXIV, 253, D — ; ora δ. ὀρθή — *Meno.* XXXVIII, 97, B. —

La δόξα, poi, è falsa, quando la conoscenza che si ha delle cose percepite non è conforme alla sensazione o percezione — οὐ κατὰ τὴν αἴσθησιν — *Theaet.* XXXIV, 193, D.—; quando, cioè, si annodano διάνοιαι = pensieri, che non corrispondono alle αἰσθήσεις, vale a dire, alle percezioni, che in un dato momento si sono avute delle cose sensibili (1).

In questo caso si scambia una cosa per un'altra, perchè si attribuiscono alla prima, caratteri che non ha. " Noi, diceva Platone, chiamiamo falsa opinione quella che propriamente è opinione intorno a ben altro — da quello che si percepisce realmente,—il che si verifica quando uno dice che qualcuna delle cose che sono è differente da quella che è, scambiandole nella mente „ ; per es., quando uno opina brutto quello che è bello, o viceversa, allora opina veramente il falso (2). Insomma, per Platone, l'opinar falso significa opinare altra cosa da quella che realmente si percepisce — τὸ τὰ ψευδῆ δοξάζειν ἀλλοδοξεῖν εἶναι.—*Theaet.* XXXII, 189, D; XXXIV, 193, D.—E perciò egli chiamava l'opinione falsa ἀλλοδοξία, ἑτεροδοξία—*Theaet.* XXXII, 189, B, D; XXXIV, 193, D —; perchè, chi prende una svista, come un cattivo arciere, che nel tirare, scambii la mira e sbagli — *Theaet.* XXXIV, 194, A —, confonde una cosa con un'altra.

Però, comunque sia, la δόξα, vera o falsa, è certamente una conoscenza, ma non è una conoscenza scientifica. È una conoscenza, perchè la psiche, quando lavora sulle δόξαι, non si può dire assolutamente priva di qualsiasi cognizione, come quella, che, opinando, apprende qualche cosa; ma, appunto perchè

(1) Ἀλλοδοξίαν τιν' οὖσαν ψευδῆ φαμὲν εἶναι δόξαν, ὅταν τίς τι τῶν ὄντων ἄλλο αὖ τῶν ὄντων ἀνταλλαξάμενος τῇ διανοίᾳ τῇ εἶναι— *Theaet.* XXXII, 189, B.

(2) ὅταν γάρ τις ἀντὶ καλοῦ αἰσχρὸν ἢ ἀντ' αἰσχροῦ καλὸν δοξάσῃ, τόθ' ὡς ἀληθῶς δοξάζει ψευδῆ.—*Theaet.* XXXIV, 193, D.

opina soltanto, non si può dire che essa abbia conoscenze scientifiche, conoscendo le cose nella loro apparenza. Perciò Platone diceva che la δόξα " è più buia della cognizione scientifica e più luminosa dell' ignoranza „ (1), perchè realmente essa occupa un posto intermedio fra queste due condizioni— ἐντὸς δ' ἀμφοῖν κεῖται—μεταξὺ κεῖται—*Resp.* V, XXI, 478, D—. In vero, la δόξα è ciò che sta in mezzo tra ciò che puramente è e ciò che assolutamente non è — τὸ τοιοῦτον μεταξὺ κεῖσθαι τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος τε καὶ τοῦ παντὸς μὴ ὄντος—*Resp.* V, XXI, 478, D—, cioè, tra ciò che è materia di verità e ciò che è materia di opinione; tra—l'ἐπιστήμη e l'ἀγνοίας—. Per es., coloro che si limitano a pensare, a giudicare e a ragionare, cioè, a δοξάζειν, sul bello sensibile, hanno, certo, delle conoscenze empiriche di estetica, ma se non arrivano ad elevarsi all' idea del bello in se e per se, che è una conoscenza intuitiva, si può dire che non hanno vere conoscenze di tutte le cose, di cui vanno fantasticando — δοξάζειν.. ἅπαντα, γιγνώσκειν δε ὧν δοξάζουσιν οὐδέν — *Resp.* V, XXII, 479, E.

Insomma, la δόξα è una cosa, e come facoltà conoscitiva, e come conoscenza empirica, ma l' ἐπιστήμη è un'altra cosa ben differente, sia che si consideri in relazione alla facoltà intellettiva che la produce, sia che si consideri come conoscenza scientifica vera e propria. Certo, sono due facoltà conoscitive — δυνάμεις ἀμφότερά ἐστον — *Resp.* V, XXI, 478, B—, ma la prima è sostanzialmente differente dalla seconda—ἕτερον ἐπιστήμης δόξα — *Resp.* V, XXI, 478, A—, ognuna — ἑκατέρα — avendo una natura e un fine tutto speciale.

In quanto alla natura, la δόξα è una facoltà che ha più dell' irrazionale che del razionale, occupando, come si vide, un posto intermedio — μεταξύ — tra i sensi e la διάνοια.

In quanto all'ufficio, la δόξα non ci può dare che conoscenze empiriche, elementari, illusorie, e in ciò si distingue dalle

(1) γνώσεως μὲν φαίνεται δόξα σκοτωδέστερον, ἀγνοίας δὲ φανότερον — *Resp.* V, XXI, 478, C—.

facoltà conoscitive veramente razionali, " perchè quella facoltà per cui possiamo opinare non è altro che opinione „ (1).

Certo, anche nell' opinare si può raggiungere un gradò di perfezione che molto spesso però manca. Platone vi distingueva due gradi. Secondo lui, la parte della psiche, che forma le opinioni, senza regola, cioè, senza riguardo a misure, non può essere la stessa di quella che le forma misuratamente (2), perchè quest'ultima parte è la migliore della psiche—τὸ βέλτιστον τῆς ψυχῆς.—Inoltre egli, per fare comprendere che la δόξα non è la cognizione di ciò che è, ma la nozione di ciò che appare ai sensi o alla mente, diceva che essa ha un valore gnoseologico diverso dall' ἐπιστήμη, — perchè la prima suppone una facoltà diversa — ἄλλην δύναμιν — da quella da cui è prodotta la seconda; e perciò l'una è ordinata ad un fine, che è diverso da quello a cui è ordinata l' altra, ognuna avendone uno proprio, secondo la propria facoltà „ (3). Dimodochè si può dire incondizionatamente che la conoscenza scientifica non è la stessa cosa dell'opinione — μὴ τὸ αὐτὸ εἶναι ἐπιστήμην τε καὶ δόξαν — *Resp.* V, XXI, 477, E.

Fossero anche vere le opinioni—δόξαι ἀληθεῖς—, come qualche volta succede, esse non sono mai la stessa cosa dell' ἐπιστήμη — *Theaet.* XXXVIII, 201, D—. Vero è che i sofisti, i quali erano sostenitori del sensismo in psicologia e del realismo volgare in gnoseologia, dicevano che " l' opinione vera, se accompagnata da ragione, è cognizione scientifica — τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι—*Theaet.* XXXVIII, 201, D—; se no, no—τὴν δ'ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης—; ma, secondo Platone, la δόξα, anche vera, non cessa di essere una persuasione personale,

---

(1) ᾧ γὰρ δοξάζειν δυνάμεθα, οὐκ ἄλλο τι ἢ δόξα ἐστίν — *Resp.* V, XXI, 477, E.

(2) τὸ παρὰ τὰ μέτρα ἄρα δοξάζειν τῆς ψυχῆς τῷ κατὰ τὰ μέτρα οὐκ ἂν εἴη ταὐτόν — *Resp.* X, V, 603, A.

(3) ἐπ'ἄλλῳ τετάκται δόξα καὶ ἐπ'ἄλλῳ ἐπιστήμη, κατὰ τὴν ἄλλην δύναμιν ἑκατέρα τῆς αὐτῆς — *Resp.* V, XX, 477, B.

avente un valore più soggettivo che oggettivo. Mi si potrebbe obbiettare che qualche volta la δόξα ἀληθής ha nella psicologia platonica un significato che rasenta quello della conoscenza scientifica, perchè vi è detto che " l' opinione vera è una scoperta dell'essere—ἡ ἀληθὴς δόξα τοῦ ὄντος ἐστὶν ἐξεύρεσις—*Minos,* IV, 315, A—; ed è vero; ma qui si tratta dell'essere nel significato sensibile, cioè, di ciò che è vero pei sensi, appunto perchè l'αἴσθησις, considerata come funzione conoscitiva,—ὡς ἐπιστήμη οὖσα—è sempre vera.

Ma l' essere in se o per se non è percepibile—τὸ αἰσθητόν—e perciò non è neppure opinabile—δοξαστόν—, essendo soltanto intelligibile—νοητόν.

Realmente parlando, chi opina ha imagini vere—εἰκόνες ἀληθεῖς — *Phil.* XXIII, 39, C—, ma non conosce le cose in se e per se, perchè bisogna ricordare che la δόξα è una di quelle facoltà, che non partecipano dell'essere—δόξαν εἶναι τῶν οὐ μετεχόντων τοῦ ὄντος — *Soph.* XLIV, 260, D—, mentre chi ha conoscenze scientifiche o filosofiche raggiunge il vero — ἀληθείας ἐφάπτεται—*Tim.* XLIII 90, C.

Ed è per questa ragione che le δόξαι nel linguaggio platonico sono dette oscure — σκοτώδεῖς — e incerte — ἀμυδραί —, mentre le ἐπιστῆμαι sono dette chiare—σαφεῖς—, perchè le une sono quasi ombre del vero, le altre l'espressione reale della verità. " Non senti — diceva Platone — che le opinioni, prive di fondamento scientifico, sono difformi tutte, e che di esse le migliori sono cieche? ovvero ti pare che differiscano dai ciechi, i quali camminano diritto per la via, quelli, che, senza darsene ragione, opinano alcuna cosa di vero „? (1)

E per vero, la δόξα, essendo una conoscenza più o meno illusoria, non può essere assolutamente vera; ma può partecipare della verità—ἀληθείας μετέχει—, più o meno, in ragione di-

(1) οὐκ ᾔσθησαι τὰς ἄνευ ἐπιστήμης δόξας, ὡς πᾶσαι αἰσχραί; ὧν αἱ βέλτισται τυφλαί; ἢ δοκοῦσί τι σοι τυφλῶν διαφέρειν ὁδὸν ὀρθῶς πορευομένων οἱ ἄνευ νοῦ ἀληθές τι δοξάζοντες; — *Resp.* VI, 18, 506, C—.

retta del grado di chiarezza che essa possiede — οὕτω σαφηνείας .. μετέχει — *Resp.* VI, XXI, 511, E—. Ora, l'opinione è più o meno chiara, ma non è evidente di per se — ἐναργής — come la ἐπιστήμη — *Resp.* VII, XIV, 533, D —, perchè, non essendo una conoscenza dimostrata o intuitiva, è sempre qualche cosa di oscuro o di tenebroso — τὸ σκωτῷ κεκραμένον — *Resp.* VI, XIX, 508, D—; mentre la cognizione scientifica è chiara o per effetto della dimostrazione o per opera dell'intuizione.

In effetti, la δόξα, come facoltà, produce il τὸ δοξαστόν, cioè, ciò che è opinabile; mentre la διάνοια, il νοῦς e il λόγος, che sono le facoltà veramente razionali, producono il τὸ γνωστόν o meglio il τὸ νοητόν, cioè, l'intelligibile. *Resp.* VII, XIV, 534, A; V, XXI 478, B—.

Di qui, la differenza tra il δοξαστόν e il νοητόν. Tutto ciò che è in perpetuo movimento, che è soggetto a generazioni e a dissoluzioni, che, cioè, si può percepire coi sensi, è opinabile, vale a dire, si può conoscere per mezzo della δόξα accompagnata ai sensi.

Perciò Platone diceva che la δόξα, si riferisce al divenire delle cose — περὶ γένεσις—*Resp.* VII, XIV, 134, A.

Tutto ciò, al contrario, che esiste da per se, e che non è soggetto a mutazioni, cioè, tutto ciò che è eternamente ad un modo, si comprende con l'intelletto e con la ragione — τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὄν — *Tim.* V, 28, A —, vale a dire, è intelligibile, e perciò è materia delle conoscenze scientifiche. Certo, non tutte le scienze possono elevarsi alla concezione dell'essere in se e per se; alcune di esse, secondo Platone, non si spingono sino a tanta altezza e perciò esse si aggirano attorno all'essere, come in un sogno — ὀνειρώττουσι περὶ ὄν.—Tali sono le matematiche. Ma la dialettica

---

(1) τὸ αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεί, γιγνόμενόν τε, ἔν τινι τόπῳ, καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν — *Tim.* XVIII, 52, A. —

è la sola scienza, che riesca a fare questa ricerca, perchè, mediante l'intuizione intellettuale, arriva a cogliere le idee pure, che sono l'essenza delle cose.

E così tutte le altre scienze, che noi consideriamo come tali, sono *arti*, cioè, sono conoscenze empiriche, le quali si riferiscono allo studio delle apparenze delle cose sensibili, ma, non della loro essenza—ἄλλαι πᾶσαι τέχναι πρὸς... δόξας εἰσίν—. *Resp*. VII, XIII, 533, B.

Da tutto questo si rileva che la δόξα, anche se vera, non è mai l'ἐπιστήμη, essendo l'una e l'altra due specie di conoscenze fra loro dissimili sostanzialmente, nella stessa guisa come l'intelletto e l'opinare sono due specie di facoltà diverse — νοοῦς καὶ δόξα ἀληθὴς δύο γένη — *Tim*. XVIII, 51, D.—Le opinioni sono mutevoli—πάντα τὰ δόγματα... θνητά—*Tim*. 90, B—; mentre le cognizioni scientifiche sono da ascriversi fra le cose perenni e quasi divine — ἀθάνατα καὶ θεῖα.

Ma sopratutto le δόξαι ci danno fede — πίστις — e congetture — εἰκασία —, mentre le ἐπιστῆμαι ci dànno certezza ed evidenza. Di modo che quelli, che non riescono a contemplare l'essere in se e per se, che non arrivano, cioè, a intuire le idee pure e a conoscere l'essenza delle cose, e si contentano di studiarle nelle loro apparenze, sono φιλόδοξοι, desiderosi di possedere congetture, ma non φιλόσοφοι, cioè, amanti del vero sapere.—*Resp*. V, XXII, 480, A.—I primi, come quelli che non sanno penetrare addentro alle segrete cose, sono soltanto curiosi di guardare, amici delle arti e uomini pratici—φιλοθεαμόνάς τε καὶ φιλοτέχνους καὶ πρατικούς—*Resp*. V. XX, 476, A.—È una prova, infatti, che quelli, i quali sono curiosi di udire—φιλήκοοι—o di guardare—φιλοθεαμόνες—, s'interessano delle belle voci e dei colori e delle figure e di tutto ciò che a siffatte cose si riferisce; ma la loro mente è incapace di vedere e di accogliere la sostanza delle cose in se e per se (1). I filosofi, al contra-

(1) αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἡ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάσασθαι—*Resp*. V, XX, 476, B.

rio, sono quelli, i quali sono abili di elevarsi al bello in se e di contemplarlo nella sua purezza (1).

Platone con questa distinzione voleva dire che delle percezioni sensibili si possono avere δόξαι, ma non mai ἐπιστῆμαι, perchè tutto ciò che cade sotto i sensi, è variabile, molteplice, particolare, mentre la scienza è di ciò che è immutabile, universale e che si può ridurre all' unità. Ora, le opinioni, anche se vere, hanno i caratteri delle conoscenze che derivano dai sensi, e perciò sono personali, mutevoli, difformi, da un momento all'altro nello stesso individuo, e sopratutto disorganizzate. " E di fatti, le opinioni anche vere, per tutto il tempo che si rimangono in noi, sono pure una bella cosa e ci fanno un gran bene; se non che, non vogliono restarci, ma scappano via dalla psiche dell'uomo; e perciò non sono di gran pregio in fino a che uno non le abbia fermate con la ragione dell' essere loro „ (2).

Quando, poi, queste conoscenze empiriche sono fermate, anzitutto divengono scienza, e, oltre a ciò, rimangono stabili (3).

Per queste ragioni la conoscenza scientifica ha pregio maggiore della retta opinione, dalla quale si differenzia per questo legame che la ferma (4).

E l'ha massimo, poi, la filosofia, perchè è l' unica scienza, la quale, a differenza di tutte le altre, elevi la psiche umana

---

(1) οἱ δὲ δὴ ἐπ'αὐτὸ τὸ καλὸν δυνατοὶ ἰέναι τε καὶ ὁρᾶν καθ'αὑτό— *Resp. loc. cit.*

(2) καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς, ὅσον μὲν ἂν χρόνον παραμένωσι, καλὸν τὸ χρῆμα καὶ πάντα τἀγαθὰ ἐργάζονται.· πολὺν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ— *Meno* XXXIX, 98, A.

(3) ἐπειδὰν δὲ δεθῶσι, πρῶτον μὲν ἐπιστῆμαι γίγνονται, ἔπειτα μόνιμοι—*Meno* XXXIX, 98, A. —

(4) καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης ἐστί, καὶ διαφέρει δεσμῷ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης — *Meno* XXXIX, 98, A.

da ciò che avviene a ciò che è—ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν— *Resp.* VII, VI, 521, D—; dalla δόξα, che osserva ciò che, divenendo continuamente, non esiste — τὶ τὸ γιγνόμενον ἀεὶ, ὄν οὐδέποτε—, al νοῦς, che contempla ciò che è sempre e che non è soggetto a nascita. — τί τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον — *Tim.* V, 27, D. —

Per concludere, gnoseologicamente parlando, la δόξα non è l'ἐπιστήμη, e perciò il principio di Protagora, che, cioè, l'uomo sia la misura di tutte le cose, è vero per le αἰσθήσεις e per le δόξαι, ma è falso per le ἐπιστῆμαι.—*Theaet.* XIV, 159, C.

Eppure, le δόξαι ἀληθεῖς, che nella psicologia teoretica hanno sempre un valore gnoseologico relativo, nella psicologia pratica hanno una grande efficacia; perchè, sebbene, secondo Platone, l'uomo, veramente morale, è quello che ha la conoscenza della nostra natura, e perciò dei nostri diritti e doveri, pur nondimeno le opinioni rette e vere possono servire di guida non meno sicura delle ἐπιστῆμαι nella condotta della vita, per operare rettamente — πρὸς ὀρθότητα δόξα ἀληθὴς πράξεως χείρων ἡγεμὼν φρονήσεως ἔσται — *Meno,* XXXVIII, 97, B. — Platone, che ebbe, come ben sostenne il Fouillèe, un sentore, se non una vera conoscenza dell' impulsività delle idee, notò che, quando non si possiede ancora la scienza dei principj, che regolano la condotta umana, per vivere in conformità delle leggi etiche, bastano le cognizioni empiriche che l'uomo ha del bene e del male. Egli, infatti, notò che in ciascuno di noi, accanto al desiderio innato pei piaceri —ἔμφυτος— ἐπιθυμία ἡδονῶν —, c'è anche un' opinione acquistata con l' esperienza che ci spinge a scegliere l'ottimo—ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου — *Paedr.* XIV, 237, D. —

Questa, senza dubbio, è un'opinione retta — δόξα ἀληθής—, perchè è impulsiva di intenzioni buone; ma oltre a questa vi è ancora un'opinione malvagia—δόξα πονηρά—*Phil.* XXII, 37, D—, la quale è suscitatrice potentissima di desiderj pravi e di cattive azioni. Il che vuol dire che la δόξα, buona o cattiva che sia, è una conoscenza, la quale, pur essendo empirica, ha una forza impulsiva, più o meno potente, secondo il temperamento dell'individuo. Chi si lascia guidare dalla δόξῃ ὀρθῇ, certo, si

conduce meglio di colui che si fa rimorchiare dall' ἡδονή—*Phil.* II, B—perchè, se non arriva a comportarsi da uomo modello, quando non si allontana mai dalla giusta misura, riesce temperante — *Phaedr.* XIV. 237, E—. Ma chi, schiavo delle passioni, è pieno di opinioni stolide—μεστός ἀνοήτων δοξῶν—*Phil.* III, 12, D— o di false speranze, si conduce in modo riprovevole; perchè le δόξαι, come i piaceri — ἡδοναί —, sono illusorie, e, ciò non ostante, come essi, esercitano un'azione grandissima sulla nostra condotta, tanto più che spesso le une e gli altri vanno di pari passo.

Infatti, quando la retta opinione accompagna il piacere si aspira al bene; quando, poi, l'opinione malvagia accompagna il piacere si tende al male. — *Phil.* XXII, 38, A. — Per es., è noto che le false opinioni e i bugiardi discorsi — ψευδεῖς δή καὶ ἀλαζόνες... λόγοι — si impossessano della mente — διάνοια — dei fanciulli e li trascinano al male, mentre i buoni ragionamenti sono i custodi della mente degli uomini probi (1).

Pertanto le conoscenze empiriche, infuse negli animi di chi ancora non sa elevarsi a concepire l'idea del dovere, hanno una importanza massima nel regolare la condotta umana; il che vuol dire che un'opinione retta, avente valore pratico, non è meno utile della scienza (2).

La ragione è che un'opinione onesta — δόξα χρηστή — è vera—ἀληθής—e perciò si può dire una legge —δόξα... καταφαίνεται ὁ νόμος εἶναι — *Meno.* IV, 314, E—, alla quale, una volta che è stata messa in pratica, si ubbidisce, meglio forse di chi, concependo l'imperativo categorico delle azioni umane, non vuole o non può o non sa uniformarvisi. Una differenza, per altro, bisogna mettere in rilievo tra chi conosce i principj direttivi della condotta e chi ha cognizioni empiriche del bene e del male;

---

(1) ἄριστοι φρουροί τε καὶ φύλακες ἐν ἀνδρῶν θεοφιλῶν εἰσὶ διανοίαις — *Resp.* VIII, 13, 560, B. C.

(2) οὐδὲν ἄρ' ἧττον ὠφέλιμόν ἐστιν ὀρθὴ δόξα ἐπιστήμης — *Meno* XXXVIII, 97, B.

ed è che chi si lascia guidare dalle idee del giusto, dell'onesto, e così via, che, secondo Platone, sono eterne ed immutabili, è sicuro di operare il bene per il bene; ma chi, al contrario, si lascia guidare dalle rette opinioni, è soggetto ad errori nella vita pratica. Di qui ne viene che l'opinione, fosse retta e vera, anche quando Platone la chiami ἰδέα — *Phaedr.* XIV, 237, D—, considerata sotto l'aspetto pratico o teorico, differisce sempre dalla conoscenza scientifica o intuitiva, appunto perchè non cessa di essere una conoscenza empirica, nella quale entra molta parte del *nostro modo* di sentire, di pensare e di volere. Sicchè resta sempre provato che nessuna opinione si possa dire scienza, potendo essere vera o falsa (1)—, mentre l'ἐπιστήμη è sempre vera.

Una sola osservazione bisogna fare alla dottrina platonica, che si riferisce alla differenza gnoseologica fatta tra la δόξα e l'ἐπιστήμη, ed è che questi due ordini di conoscenze, secondo Platone, sono essenzialmente eterogenei. Come nella sua psicologia la facoltà percettiva, così nella gnoseologia la conoscenza empirica è differente da quella scientifica e filosofica—dialettica, secondo lui—, non già per un'elaborazione spirituale e un'organizzazione logica, maggiori in quest'ultime che nella prima, ma perchè nel sapere empirico mancano gli elementi razionali, che sono i caratteri specifici del sapere scientifico e filosofico.

Le conoscenze del primo gruppo sono d'origine sensoriale e percettiva, e perciò sono difformi, secondo gli individui, disorganizzate nella stessa persona, variabili da un momento all'altro in ognuno di noi, ed hanno soltanto un valore opinativo, perchè la mente umana, finchè resta chiusa nel campo della sensibilità, non può scoprire nè la causa unica ed immutabile, nè la legge eterna e soprasensibile, che determinano e governano il divenire delle cose fenomeniche.

Al contrario, le conoscenze del secondo gruppo, e special-

(1) δόξαν μὲν πᾶσαν εἰπεῖν — ἐπιστήμην — ἀδύνατον, ἐπειδὴ καὶ ψευδής ἐστι δόξα — *Theaet.* XXXI, 187, B.

mente quelle del terzo, sono d'origine razionale, perchè sono acquistate col ragionamento discorsivo o intuitivo, e perciò sono immutabili, universali e necessarie, cioè, assolutamente vere. Queste conoscenze, che non derivano, ma che cominciano con l'esperienza dei sensi, sono pure, innate, *a priori*, per tutti gli uomini, in tutti i luoghi e in tutti i tempi. Il che vuol dire che, secondo Platone, non c'è alcuna comunità d'origine tra la δόξα e l'ἐπιστήμη, perchè fra l'una e l'altra c'è una differenza non già di grado, ma di qualità. La mente umana non ascende dall'empirismo alla cognizione scientifica e all'intuizione dialettica con le stesse facoltà conoscitive che adopera per acquistare le conoscenze percettive, ma con facoltà diverse; sicchè, per passare dalle conoscenze d'ordine inferiore a quelle d'ordine più elevato, deve mettere in azione facoltà intellettive speciali e deve aggiungere qualche cosa di proprio, che non viene dai sensi, ma che è *a priori*, o meglio soprasensibile o ultrasensibile.

Ora, questo dualismo gnoseologico tra il sapere percettivo e razionale, che risponde a meraviglia al dualismo psicologico tra il senso e l'intelletto, ha un valore puramente metempirico; e perciò vizia la psicologia e la gnoseologia platonica.

Certo, la δόξα non si può confondere con l'ἐπιστήμη, e Platone, combattendo contro i sofisti, ebbe il merito di mettere in chiaro che il sensismo, inteso nel senso volgare delle scuole presocratiche, non poteva risolvere nessun problema psicologico e gnoseologico. Con la sola esperienza individuale non si può spiegare come l'αἴσθησις diventi νοῦς, come il senso, cioè, si tramuti in intelletto, e perciò come il sapere empirico si trasformi in sapere scientifico e filosofico.

Platone, senza dubbio, comprese i difetti del sensismo e cercò correggerli, ma non vi riuscì, perchè si lasciò trasportare dalla metempirica all'estremo opposto, cioè, al dualismo, al soggettivismo e al razionalismo; e così oppose il νοῦς all'αἴσθησις, la ἐπιστήμη alla δόξα, ammettendo facoltà intellettive differenti da quelle percettive, e conoscenze pure o razionali, diverse da quelle empiriche o sensoriali. E qui errò.

L'esperienza, se è intesa nel senso scientifico, ci prova che

non solo non c'è alcun dualismo nella psicologia tra facoltà percettive e intellettive, perchè tutte derivano dalle sensibilità, ma ci spiega anche che non c'è alcuna differenza qualitativa tra le conoscenze sensoriali e razionali, perchè tutte derivano dalla funzione fondamentale della sensazione.

Se non che l'esperienza, che è la comune sorgente e delle facoltà conoscitive e delle conoscenze, non si deve intendere nel significato del sensismo volgare, cioè, come esperienza individuale soltanto, ma piuttosto come esperienza biologica, sociale e storica.

Solo un'estensione siffatta della esperienza ci può fare comprendere come sia vero che l'intelletto è la fase ultima, cui sia arrivata la sensibilità, durante il processo evolutivo del fatto psico-fisico, avvenuto nella vita umana, individuale e sociale, e come, in modo analogo, il sapere filosofico e scientifico non siano altro che il sapere empirico maggiormente elaborato, mediante la cooperazione lenta e successiva del genere umano.

Il che vuol dire che la cognizione filosofica o scientifica non contiene nessuno elemento nuovo, che non si riscontri anche nella cognizione volgare; sicchè le prime differiscono dall'ultima non perchè quelle contengano qualche elemento mentale che manchi in questa, come credono i razionalisti, ma perchè le conoscenze dei primi gruppi sono il prodotto di una maggiore elaborazione fatta dall'individuo e dalla razza, cui ancora non sono state sottoposte quelle dell'ultima specie.

Quelle forme intellettive, che fanno acquistare alle conoscenze empiriche, particolari e contingenti, il valore dell'universalità e della necessità, quali sono per i razionalisti le categorie, e che si credono innate o *a priori*, sono, invece, conoscenze, dovute all'esperienza biologica, sociale e storica; sicchè è sempre vero che, come nella vita della specie, l'αἴσθησις è diventata νοῦς, così pure, per le stesse cause, la δόξα si è mutata in ἐπιστήμη, durante l'evoluzione psicologica, individuale, sociale e storica.

12°.

διάνοια (1).

Secondo la derivazione etimologica—διά-νοεῖν—questo termine, nel linguaggio platonico, significa due cose: anzitutto la facoltà mentale, con cui la psiche pensa e perciò giudica e ragiona, mediante i concetti empirici, che essa stessa arriva a formarsi, elaborando, quasi con una specie di processo ideativo, gli elementi sensoriali e percettivi, che le vengono apprestati dall'αἴσθησις; e, in secondo luogo, ciò che produce questa stessa facoltà, cioè, il pensiero.

Considerata sotto il primo aspetto, bisogna notare che la διάνοια è una facoltà mentale, il cui ufficio psicologico, gnoseologico e logico, è diverso da una parte da quello della δόξα e dall'altra da quello del νοῦς.

In vero, mediante il δοξάζειν, la psiche, come fu detto, conosce e distingue, e perciò pensa, giudica e ragiona, elaborando in qualche modo gli elementi sensoriali e percettivi a tal punto da formarsi, per mezzo della riflessione più elementare, come degli schemi mentali. Le δόξαι, però, sono ben lontane dal potersi identificare coi concetti empirici, che la psiche riesce a formare mediante la διάνοια. Esse sono conoscenze d'ordine inferiore, che, al più, possono avere il valore di quello che noi ora diciamo nozione.

---

(1) Qualche volta nella terminologia platonica, invece di διάνοια, si incontra la parola διανοητική, adoperata in senso generale, per indicare che un fatto è intellettuale o mentale. Per es., secondo Platone, il più perfetto di tutti i movimenti è quello che avviene in se e da se—ἡ ἐν ἑαυτῷ ὑφ'αὑτοῦ ἀρίστη κίνησις—, perchè più d'ogni altro è della stessa natura di quello della mente e di tutto l'universo—μάλιστα γὰρ τῇ διανοητικῇ καὶ τῇ τοῦ παντὸς κινήσει ξυγγενής—*Tim.* XLII, 89. A.

Le διανοήσεις (1), invece, che sono i prodotti della διάνοια, sono pensieri, o meglio, concetti, che, per distinguerli da quelli che la mente umana intuisce da se sola, senza bisogno dei fantasmi presentati dai sensi e dalla suggestione esercitata da essi, e che sono puri, come sarà detto a suo tempo, si possono dire empirici, perchè sono il prodotto di quello che noi ora diciamo processo ideazionale vero e proprio.

E in questo la διάνοια differisce dal νοῦς.

Del resto, qualunque possa essere la differenza fra questi tre ordini di facoltà mentali, è certo che la διάνοια serve a mettere in evidenza che in noi vi è un'attività interiore, più efficace che nella δόξα, ma meno produttiva che nel νοῦς, con la quale la psiche, rivolgendo il pensiero in se stessa—κινοῦσα ἐν ἑαυτῇ τὴν ἔννοιαν — *Resp.* VII, VIII, 524, E—, riflette, divide e ricompone i dati sensibili, formando concetti di valore empirico e giudizj e ragionamenti di ben altro valore logico delle δόξαι.

La riflessione—ἔννοια—διάνοια—διανόησις — πρόσεξις — secondo il psicologo greco, è uno sforzo della mente—συντονία διανοίας— *Defin.* 414. A — , perchè, per appercepire quello che avviene dentro di noi, cioè nella nostra coscienza, cioè, per metterlo a foco di questa con l'occhio della mente, bisogna tendere — τείνειν—donde σύν—τονος, σύν—τονια—con lo spirito a qualche cosa, vale a dire, bisogna volgere il pensiero—τὴν διάνοιαν τρέπειν— *Resp.* III, VI, 393, A—, a qualche cosa, che è il punto di mira dei nostri sforzi interiori o della nostra attenzione.

Di qui si vede che la διάνοια è una facoltà psichica produttiva, perchè con essa la psiche genera — ἀποτίκτει—, cioè, si forma le διανοήσεις, le quali sono conoscenze — γνώσεις, ἐπιστῆμαι —, non nate come quelle che ci dànno i sensi, in cui la

(1) Veramente Platone adoperava questo termine nel senso metempirico, per dire che gli atti della psiche e i movimenti circolari del cosmos hanno la stessa natura divina che in noi i movimenti del νοῦς — : τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ ξυγγενεῖς εἰσὶ κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί — *Tim.* XLIII, 90, D—.

mente resta passiva, e non aggiunge nulla di proprio, ma derivate o fatte, perchè la psiche se le forma essa con la propria attività, sotto la guida dell' esperienza, aggiungendovi qualche cosa di suo.

In vero, secondo Platone, nel percepire l' αἰσθητόν, la psiche resta inattiva, e perciò il φάντασμα, l' εἴδωλον, l' εἰκών, il μνημεῖον, si presentano ad essa in forza della natura ricettiva degli organi sensori, in cui le cose si riflettono come quasi in uno specchio. Perciò i prodotti dell' αἴσθησις la psiche li trova belli e formati e ad essa non resta che contemplarli.

Ma, a cominciare dal δοξάζειν, la psiche, nel pensare, nel giudicare e nel ragionare, mostra le sue energie innate, che a poco a poco mette in azione. Infatti, in tanto essa può elaborare gli elementi sensoriali e percettivi, in quanto possiede un'attività con cui può δοξάζειν, = opinare, διανοεῖσθαι = riflettere, νοεῖν = conoscere e διαλέγεσθαι = ragionare.

Però tutte queste operazioni, come sarà detto a tempo debito, sono movimenti — κινήσεις — interiori, ognuno dei quali prova che la psiche è attiva; perchè si muove — κινεῖται — da per se; dirige la sua attenzione — ἐπισκοπεῖ — verso tutto ciò che l' attira; accetta o cambia un' opinione — μεταβάλλει εἰς δόξαν — ; imagina col pensiero l' esistenza di una cosa — τῇ διανοίᾳ τίθησί τι —, produce con la mente ciò che è illusorio e falso, o ciò che è reale e vero—εἴδωλον καὶ ψεῦδος ἀποτίκτει... ἢ διάνοια ἢ γόνιμόν τε καὶ ἀληθές — *Theaet.* VII, 150, C—.

E perciò non solo, come si vide, essa si forma le δόξαι, ma anche le γνώσεις e le ἐπιστῆμαι; se non che nella formazione delle prime la psiche vi partecipa ancora debolmente, perchè il sapere empirico si va formando quasi da se solo, mentre ha una azione grandissima sulle altre, perchè, per formare le conoscenze scientifiche, che sono acquistate di proposito, la psiche deve spiegare tutta la sua attività produttrice. Il che vuol dire che, per elevarsi alle ἐπιστῆμαι e alle γνώσεις, la psiche, come sarà detto più avanti, deve aggiungere qualche cosa di suo.

Come facoltà psichica, che, pure producendo atti intellettivi o razionali — νοήσεις —, resta inferiore al νοῦς propriamente detto e al λόγος, la διάνοια, come già il δοξάζειν, è una poten-

za — δύναμις — della psiche umana soltanto, perchè i bruti, essendo destituiti di qualsiasi attività mentale, sono ἄνοι e ἄλογοι, e perciò, non avendo intelletto, non possono concepire quelle forme mentali, con cui l'uomo eleva il sensibile — τὸ αἰσθητόν — ad intelligibile — τὸ γνωστόν, τὸ νοητόν —, il particolare ad universale, il variabile a ciò che è costante, il contingente a ciò che è necessario, insomma, l'imagine a concetto e il sapere empirico a sapere scientifico.

Di qui si vede che la διάνοια non è una facoltà mentale pura, come il νοῦς e il λόγος, perchè per formare i concetti empirici, essa ha bisogno che i sensi — le αἰσθήσεις — le apprestino la materia prima, la quale, mediante la riflessione, l'attenzione o l'appercezione, diventi obbietto di pensieri, di giudizii e di ragionamenti. Come, senza la sensazione non ci può essere nè il φάντασμα, nè la δόξα, così, senza la percezione delle cose sensibili — τό αἰσθητόν —, non si può concepire la διάνοια, cioè, il pensiero, perchè per conoscere, cioè, per distinguere, per giudicare e per ragionare empiricamente, ci vuole il materiale raccolto coi sensi, che diventi obbietto di elaborazione intellettiva.

Platone perciò chiamava παρακλητικὰ τῆς διανοίας—*Resp.* VII, VII, 523, B —, cioè, rievocatrici dell'attività intellettiva, le cose che cadono sotto i sensi — τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεις — *Resp.* VII, VII, 523, B —, perchè sono ἐγερτικὰ τῆς νοήσεως — *Resp.* VI, VIII, 524, D —, perchè, cioè, ridestano il lavorìo della mente, intesa nel significato ristretto di διάνοια, la quale così produce gli atti intellettivi—νοήσεις—, almeno quelli più semplici, — διανοήσεις —, quali sono quelli che si richiedono per pensare.

La caratteristica speciale della διάνοια consiste in questa sua dipendenza dai sensi, perchè, col materiale e con la suggestione apprestati da essi, la psiche può concepire non ogni intelligibile, ma soltanto quella parte di esso—τὴν τοῦ νοητοῦ τομήν— *Resp.* VI, XX, 510, B —, cui può arrivare la nostra mente per via di astrazione soltanto.

Così, per es., i geometri segnano delle figure, per risolvere i problemi di geometria, ma essi si servono delle imagini delle cose sensibili e ragionano intorno ad esse, non avendo la mente

a loro rivolta, ma a quelle forme mentali, — i concetti delle figure — cui esse assomigliano. . ., cercando così di intendere in se quegli obbietti, i quali non potrebbe l'uomo altrimenti comprendere, se non col discorso della mente (1).

Si noti, infatti, che i geometri e tutti gli altri che s' intendono di tali studi, nel costruire i loro problemi, si servono, secondo Platone, della διάνοια e non del νοῦς — *Resp.* VI, XXI, 511, D—, perchè la loro mente " è quasi necessitata a cercare l' intelligibile, adoperando, per ipotesi, quelle immagini dianzi divise e separate come tali, incamminandosi così non ad un principio, ma ad un fine „ .— che è la dimostrazione, di cui vanno in cerca—(2). E perciò essi ragionano partendo dalle ipotesi, che sono i dati sensibili, cioè, le figure geometriche, segnate in qual si voglia modo, " e cominciando da queste, ed esponendo ciò che resta, finiscono di consenso in quello che aveano stabilito di cercare. — ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη δεξιόντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως ἐπὶ τοῦτο, οὗ ἄν ἐπὶ σκέψιν ὁρμήσωσιν — *Resp.* VI, XX, 510, D—.

Ora, cotesto fine, verso cui si dirigono i geometri, è una specie d' intelligibile, secondo Platone, ma " la psiche è costretta ad adoperare ipotesi, per l' investigazione di esso, non arrivando ad un vero principio, come quello che non può trascendere al di sopra delle stesse ipotesi, e però adoperano imagini dipinte a simiglianza delle cose di quaggiù, e tali che in comparazione di queste hanno opinione e valore di evidenza „ (3).

---

(1) Οὐκοῦν καὶ ὅτι τοῖς ὁρωμένοις εἴδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοούμενοι, ἀλλ' ἐκείνων πέρι, οἷς ταῦτα ἔοικε... ζητοῦντες τε αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν, ἃ οὐκ ἄν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ — *Resp.* VI, XX, 510, D, E.

(2) ὡς εἰκόσι χρώμενοι ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων οὐκ, ἐπ' ἀχρὴν πορευομένη, ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν.—*Resp.* VI, XX, 510, B.

(3) τοῦτο τοίνυν νοητὸν μὲν τὸ εἶδος ἔλεγον, ὑποθέσεσι δ' ἀναγκαζομένην ψυχὴν χρῆσθαι περὶ τὴν ζήτησιν αὐτοῦ, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν ἰοῦσαν, ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω, εἰκόσι δε χρωμένην αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσι καὶ ἐκείνοις πρὸς ἐκεῖνα ὡς ἐναργέσι δεδοξασμένοσις τε καὶ τετιμημένοις — *Resp.* VI, XXI, 511, A—.

“ Perciò noi vediamo che la geometria e le altre arti che ne derivano, presupponendo certi dati, di cui non si danno pensiero come di cosa evidente e vera di per se stessa, si comportano come se sognassero intorno all'essere — vale a dire, intorno a ciò che è in se e per se —, mentre è ad esse impossibile di conoscerlo, finchè, usando i presupposti, li lascino tali e quali indimostrati, non potendosene dare ragione (1) „.

Per es., i geometri fondano le loro teorie sulla nozione dello spazio — γένος τῆς-χώρας — *Tim.* XVIII, 52, A — a tre dimensioni; ma, servendosi del ragionamento discorsivo e non mai del processo dialettico, non si dànno cura di cercare che cosa sia mai lo spazio in se e per sè. Ora, secondo Platone, una scienza, che è costretta a partire da presupposti, di cui non si può o non si sa dare ragione, non è una scienza — ἐπιστήμη — nel vero senso della parola, ma è una τέχνη,

La vera scienza, secondo lui, è quella che viene formata mediante il ragionamento intuitivo, col quale si arriva a cogliere il vero nella sua intima essenza.

Vi è perciò un'altra specie d' intelligibile, che la psiche riesce a scoprire, senza bisogno d'imagini visive — o d'altro organo sensore,—indirizzandovisi per mezzo delle idee stesse in se e per se — ἄνευ ὧμπερ ἐκεῖνο εἰκόνων αὐτοῖς εἴδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη—*Resp.* VI, XX, 510, B—. Per elevarsi a questa sfera intellettuale, la psiche si serve del νοῦς e in ispecie del λόγος, che è la facoltà più eccellente dell'attività mentale. Mediante queste facoltà intellettive d'ordine superiore, la psiche pensa, giudica, ragiona, perchè coglie il vero, senza bisogno di fare uso di qualsiasi elemento sensibile, col solo processo dialettico,—ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προςχρώμενος — *Resp.* VI, XXI, 511, B —; VI XIII, 532, A e *seg.*—perchè, servendosi piuttosto di sole idee, e considerando

---

(1) γεωμετρίας τε καὶ τὰς ταύτῃ ἑπόμεναι, ὁρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν, ὑποθέσεσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἐῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν— *Resp.* VII, XIII, 533, C—.

queste per mezzo di esse stesse, si acquieti in esse—ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι'αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη — *Resp.* VI, XXI, 511, C—.

Di qui si vede che la διάνοια sta al νοῦς e specialmente al λόγος, come il pensiero discorsivo sta a quello intuitivo, come l'intuizione empirica sta all'intuizione intellettuale. La prima facoltà elabora il materiale sensibile; le altre due disvelano le cognizioni pure o razionali.

Ora, poichè, secondo Platone, i sensi adombrano più o meno intensamente il vero, " è più evidente quella parte dell'essere e dell'intelligibile che è contemplata con la dialettica, anzichè quell'altra che è contemplata dalle così dette arti, nelle quali invece di principj si hanno ipotesi, e sebbene ancora queste cose, quelli che le contemplano, siano necessitati a contemplarle con la mente e non coi sensi, pure, nel considerarle, non elevandosi ad un principio, ma fondandosi su ipotesi, ti paiono di non avere intelligenza di queste cose, sebbene accompagnate ad un principio diventino intelligibili „ (1).

Perciò la διάνοια, il νοῦς e il λόγος sono come tre gradi della stessa attività mentale, se non sono tre facoltà vere e proprie, ognuna delle quali si differenzia dalle altre, perchè porta tanta chiarezza nelle conoscenze, quanta è la verità di cui partecipano gli obbietti, alla cui conoscenza sono ordinate (2).

Si può dire adunque che la διάνοια occupa un posto intermedio fra l'opinione e l'intelletto—μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ—*Resp.* VI, XXI, 511, D—, perchè, se il conoscere per mezzo delle intuizioni sensibili e dei concetti empirici è qualche cosa di più evoluto e complesso del semplice opinare, è, però, se-

---

(1) σαφέστερον εἶναι τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ θεωρούμενον, ἢ τὸ ὑπὸ τῶν τεχνῶν καλουμένων, αἷς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαὶ καὶ διανοίᾳ μὲν ἀναγκάζονται ἀλλὰ μὴ αἰσθήσεσιν αὐτὰ θεᾶσθαι οἱ θεώμενοι, διὰ δὲ τὸ μὴ ἐπ' ἀρχὴν ἀνελθόντες σκοπεῖν, ἀλλ' ἐξ ὑποθέσεων, νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσί σοι, καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς. — *Resp.* VI, XXI, 511, C.

(2) ὥσπερ ἐφ' οἷς ἔστιν ἀληθείας μετέχειν, οὕτω ταῦτα σαφηνείας... μετέχειν — *Resp.* VI, XXI, 511, E.

condo Platone, di gran lunga inferiore al conoscere per mezzo delle intuizioni intellettuali e delle idee pure.

I prodotti della διάνοια sono diversi. Anzitutto essa produce la δόξα, perchè, dopo tutto, la mente è un senso interno, e il pensiero nella sua origine è un sentire—νοεῖν—per mezzo della stessa mente; e perciò il pensare include l'opinare, cioè, il διανοεῖσθαι comprende il δοξάζειν. Una prova è che qualche volta nel linguaggio platonico l'uso di questi verbi è promiscuo, o almeno il primo sta invece del secondo—*Theaet.* XIII, 158, B.

Del resto ogni pensiero, finchè non è controllato dall'esperienza, è un'opinione — δόξα —; anzi è una confusione di sensazione e di opinione — συμμιξίς αἰσθήσεως καὶ δόξης — *Soph.* XLVII, 264, B—, o almeno l'opinione è una conclusione della mente — διανοίας ἀποτελεύτησις — *Soph.* XLVII, 264, A—, cioè, un'operazione intellettiva, che può essere vera o falsa—*Soph.* XLVII, 263, D; o un pensiero, che, per mezzo del discorso, può cadere nel vero e nel falso. — διάνοια ἐμπίπτουσα εἰς ψεῦδος καὶ ἀληθὲς ὑπὸ λόγου — *Defin.* 414, C—.

Di qui le espressioni: τήν διάνοιαν ἁπάντων διιέναι = passare in esame le opinioni di tutti quelli che hanno manifestato il loro parere sur un dato argomento — *Phaedo* III, 228, D—; τῆς διανοίας τὴν ἀλήθείαν ἀποκεκρυμμένην συνεξερευνᾶσθαι = investigare la verità nascosta del pensiero, cioè, della dottrina di un individuo qualsiasi — *Theaet.* XI, 155, E—.

E giacchè la δόξα è una διάνοια ἀποτελεύτησις, cioè, un'inferenza, come si dice oggi, la διάνοια include anche un ragionamento — λόγος — o un atto raziocinativo — λογισμός. — Ed è perciò che la cognizione scientifica è un ragionamento vero conservato nella mente—λόγος ἀληθὴς ἐπὶ διανοίᾳ ἀμετάπτωτος — *Defin.* 414, C—.

Insomma, il pensiero e il ragionamento sono tutt'uno—διάνοια.. καὶ λόγος ταὐτόν—; se non che la prima differisce dal secondo, perchè ciò che da noi è detto pensiero è un colloquio che la psiche fa senza parlare, dentro se stessa,—*Soph.* XLVII, 263, E — (1), cioè, è un processo di affermazioni e negazio-

(1) πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνομενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη διάνοια.

ni, le quali avvengono nella psiche, in silenzio, per mezzo del pensiero—ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ διάνοιαν ἐγγίγνηται σιγῆς—*Soph.* XLVII, 264, A—. Il ragionamento, al contrario, è un discorso fatto a voce, cioè, pronunziato per la bocca—διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου—e che si risolve, anch'esso, in una serie di affermazioni e di negazioni — *Soph.* XLVII, 263, D — (1).

Del resto la parola — φωνή — non è altro che il pensiero esteriorizzato mediante suoni, o, come diceva Platone,—ῥεῦμα διὰ στοματος ἀπὸ διανοίας—*Defin.* 414, D—, cioè, un flusso che esce per la bocca e che deriva dalla mente.

Ma nell' uso più frequente il termine διάνοια nella psicologia platonica vuol dire il pensiero, perchè il conoscere per mezzo della mente le cose sensibili, il distinguere tra esse, vuol dire riflettere, e perciò pensare, giudicare e ragionare. E questo è il significato più proprio quando il termine διάνοια è adoperato al plurale, ovvero è messo in antitesi con l' αἴσθησις. Per-es., si è detto più volte che l'opinione falsa non si trova nelle sensazioni, considerate per se stesse, perchè sono sempre vere, come sensazioni che sono, nè nei pensieri — οὔτ' ἐν ταῖς διανοίαις—, che, come pensieri, sono anch'essi sempre veri; il che vuol dire che l'errore nasce nel mettere in rapporto sensazioni e pensieri — ἀλλ'ἐν τῇ συνάψει αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν — *Theaet.* XX, XV, 195, C—.

Di qui le espressioni — νεανικοί τε καὶ μεγαλοπρεπεῖς τὰς διανοίας=uomini altieri di spirito e magnifici per pensieri—*Resp.* VI, XV, 503, C—; VI, II, 486, A—; βελτίων τὴν διάνοιαν=perfetto in quanto a bontà di pensieri—*Charm.* VI, 157, C-D—; ἔμμετρος .. καὶ εὔχαρις διάνοια φύσει = una mente misurata per natura in quanto a pensieri e piena di garbo—*Resp.* VI, II, 486, D— etc.

Il pensiero vuol dire riflessione, la quale richiede una—συντονία διανοίας—, cioè, uno sforzo della mente, perchè per pensare,

---

(1) Lo stesso è detto del dubbio—σύννοια—, il quale è διάνοια μετὰ λύπης ἄνευ λόγου—, cioè, è il pensiero tacito accompagnato da dolore — *Defin.* 415, E—.

bisogna che la mente si raccolga in se stessa e che con l'attenzione intellettuale esamini le rappresentazioni delle cose che sono state obbietto dell' esperienza sensibile. Il pensiero, infatti, è una disamina fatta con la mente — σκέψις.... τῇ διανοίᾳ — *Theaet.* XX, 168, B.

Perciò Platone chiamava il τὸ διανοεῖσθαι, cioè, il pensare, un colloquio che la psiche tiene da se a se, intorno a cose, di cui fa considerazioni — λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ — *Theaet.* XXXII, 189, E.

Il pensiero, inoltre, è un discorso fatto dalla mente tra se e se—διάνοια.... αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν ψυχῆς διάλογος—*Soph.* XLVII 264, A — Una psiche, che pensa, diceva Platone, non mi dà altra imagine, se non di conversare, interrogando essa se stessa, e rispondendo e dicendo di sì e dicendo di no. — *Theaet.* XXXII, 189, E — (1).

Come chi giudica o ragiona non fa altro che mettere in chiaro se vi siano rapporti di convenienza o no fra le cose, cui si riferiscono i dati mentali, con i quali compie queste operazioni; così chi pensa procede per affermazioni e negazioni— φάσιν τε καὶ ἀπόφασιν — *Soph.* XLVII, 263, E — nell'esaminare le cose che sono obbietto del proprio pensiero. Ed è logico. Perchè se il pensare vuol dire distinguere, ogni discriminazione, che si fa tra i dati mentali,—imagini, concetti e così via—e perciò tra le cose cui essi corrispondono, ci porta a riconoscere se rispettivamente tra essi vi siano rapporti di convenienza o no. E nell' un caso si afferma, nell' altro si nega. Ma ognuno sa che il giudizio è un' operazione intellettuale, che, per verificarsi, non ha bisogno della parola.

Il termine διάνοια spesso, nel linguaggio psicologico di Platone, corrisponde a quello che noi diciamo imaginazione, perchè con la mente possiamo riandare il tempo passato — γίγνεσθαι ταῖς διανοίαις ἐν τῷ τότε χρόνῳ—*Leg.* III, V, 683, C—; nel qua-

(1) τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα.

le caso il significato di questo termine equivale a quello della μνήμη o dell' ἀνάμνησις.

In vero, chi sa imaginare vede con l'occhio della mente le cose che sono obbietto del suo pensiero, cioè, rivede dentro di se le visioni spirituali delle cose, che precedentemente erano cadute sotto i suoi sensi. A mo' d'es., gli innamorati, appena vedono un oggetto, di cui il loro amato è solito usare, subito riafferrano col pensiero l'imagine del fanciullo — καὶ ἐν τῇ διανόια ἔλαβον τό εἶδος τοῦ παιδός—, al quale quella cosa apparteneva—*Phaedo* XVIII, 73, D—.

Spesso anche nella terminologia platonica la διάνοια serve ad indicare l'attività ideazionale, e il verbo διανοεῖσθαι il processo ideativo, con cui la mente arriva a concepire le nozioni e i concetti empirici.. Quello che noi diciamo ideare, per Platone era un τιθέναι τι τῇ διανοίᾳ, cioè, un porre qualche cosa con la mente, perchè, realmente, quando si concepisce un' idea, si pone l'esistenza di una cosa, come viene pensata, ma non più come ci viene presentata dai sensi. Per riuscire in queste operazioni mentali è necessario che la psiche si raccolga e si concentri in se stessa — αὐτὴ δὲ εἰς αὑτὴν ξυλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι — *Phaedo* XXXIII, 83, A —, perchè solo in questo modo essa, non prestando più attenzione alle impressioni sensibili, si eleva dalle imagini alla nozione e al concetto d'ordine inferiore.

Ora, per indicare che la mente umana, per mezzo del processo ideativo, arriva a formarsi le nozioni e i concetti empirici, oltre l' espressione sopracitata — τῇ διανοίᾳ τιθέναι τι — *Theaet*. XXII, 189, D—, Platone ne adoperava altre, più o meno espressive, come τινός τὴν ἔννοιαν λαμβάνειν = formarsi il concetto di una cosa — *Phaedo*, XVIII, 73, D—; ἰδεῖν τι τῇ διανοίᾳ = vedere una cosa con la mente — *Resp*. VI, XX, 510, E — ; τῇ διανοίᾳ ἐνδὸς διιδεῖν = vedere col pensiero dentro ad una cosa — *Resp*. IX, IV, 577, A, etc.

In vero, quando la διάνοια, mediante la διαίρεσις — analisi — e la συναγωγή — sintesi—, arriva a formarsi una nozione o un concetto empirico delle cose sensibili, vede queste cose, non più nella loro apparenza, che varia da uno all' altro, ma quasi nella loro realtà, vede, insomma, l' unità nella molteplicità; per-

chè il concetto è l' unità mentale — ἕν —, ricavata per astrazione da un gran numero di sensazioni-percezioni — ἐκ πολλῶν... αἰσθήσεων... ξυναιρούμενον — per mezzo di un atto raziocinativo — λογισμῷ — *Phaedr.* XXIX, 249, B. — Per concepire — ἐννοεῖν —, quest' unità mentale, infatti, bisogna partire dai dati sensoriali e percettivi, dal vedere o dal toccare o da qualche altra sensazione — ἢ ἐκτοῦ ἰδεῖν ἢ ἅψασθαι ἢ ἔκ τινος ἄλλης τῶν αἰσθήσεων — *Phaed.* XIX, 75, A —, i quali, mentre apprestano la materia, che forma poi il contenuto dei concetti, suggeriscono alla psiche quasi il modo per plasmare questa materia stessa, come se l' intelletto vi mettesse di suo la forma, con cui viene pensato un concetto.

Che cosa faccia la psiche per formare i concetti empirici — i νοήματα —, che esistono soltanto nella psiche — *Parm.* VI, 132 B — Platone veramente non lo dice, e sarebbe un attribuirgli ciò, cui forse non pensò, se, adoperando un linguaggio moderno, si dicesse che anche per lui la conoscenza è il prodotto di due fattori : del senso, che vi apporta il contenuto, pigliandolo dal di fuori, e dell' intelletto che aggiunge la forma, ricavandola dalla sua stessa natura. Però, se si tiene presente quello che egli disse dei concetti puri — εἶδος e ἰδέα —, si può affermare che una cosa è indiscutibile nella psicologia platonica, ed è che, senza la mente, intesa nel senso più generale, il sapere empirico non può essere trasformato in sapere scientifico, il φάντασμα e la δόξα, in γνῶσις e in ἐπιστήμη. L' elevazione del sensibile ad intelligibile è dovuta all'attività della mente, che astrae, sintetizza e raccoglie in un'idea ciò che ha trovato di comune nei dati sensoriali e percettivi. " Noi, per es., diciamo esistere e distinguiamo, ragionando, molti oggetti belli, molti altri buoni e molti infine singoli obbietti... E ponendo il bello di per se e il bene di per se, e così da per tutto, raccogliendo da capo, nell' idea unica di ciascheduno — che essa è una — quegli obbietti, che ponevamo primi come molteplici, diamo a ciascuno il nome di quello che è (1) „.

(1) πολλὰ καλά,... καὶ πολλὰ ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως εἶναί φαμεν τε καί διορίζομεν τῷ λόγῳ... καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν καὶ

In effetti, " l'essenza delle cose con che altro mezzo tu potresti concepirla, se non col raziocinio della mente? „ — οὐκ ἔστιν ὅτῳ ποτ' ἄν ἄλλῳ ἐπιλάβοιο ἤ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ; — *Phaedo*, XXV, 79, A.

A volere essere precisi nella psicologia platonica non vi è un vero processo d'ideazione, perchè vero è che la mente si eleva dal sensibile all' intelligibile, per passare dal sapere empirico al sapere scientifico, ma essa forma i νοήματα soltanto, perchè le *idee*—εἶδος, ἰδέα—le trova belle e formate dentro di se, e perciò basta contemplarle per vedervi rispecchiate le cose sensibili, che attirano la sua attenzione, e per trovare l'unità concettuale, fra le molteplicità delle cose, che vengono percepite dai sensi, e che si possono ben dire, con Giordano Bruno, *ombre delle idee.*

Certo, la mente, poco importa se la διάνοια o il νοῦς, nell'aquistare le conoscenze astratte, fa divisioni—διαιρέσεις e ricomposizioni—συναγωγαί—delle cose, attorno cui si aggira, per comprenderle, — *Phaedr.* L, 266, B — cioè, fa, noi diremmo, analisi e sintesi; ma non generalizza, non eleva, insomma, la sintesi a quello che noi diciamo concetto, perchè non c'è un processo ideativo vero e completo in tutte le sue parti. La ragione è che il nostro intelletto divide il materiale sensibile — διορίζει —, nelle sue parti; ricompone queste di bel nuovo nel loro insieme—συνάγει—, ma non si forma le idee; esso, quando vuole pensare i fatti sensibili nella loro universalità, li raccoglie mentalmente—τίθησι—λόγῳ—secondo un'idea—κατ' ἰδέαν μίαν—, imaginando, cioè, come un concetto — ἰδέα — quelle cose che erano poste come molteplici—ἅ τότε ὡς πολλά ἐτίθεμεν.

Una prova è che le ἰδέαι, come sarà detto nel paragrafo seguente, la psiche le porta innate, fin dalla vita preumana, dove le apprese con la pura ragione; e perciò nella vita terrena, dove, come si disse, le dimentica, appena è imprigionata nel corpo, a poco a poco ricomincia ad appercepirle, con l'aiuto

---

οὕτω περὶ πάντων, ἅ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες ὅ ἐστιν ἕκαστον προσαγορεύομεν. — *Resp.* VI, XVIII, 507, B.

dei sensi, che gliene suggeriscono l'esistenza, e sopratutto dell' ἀνάμνησις, con la quale le rintraccia e se le ripresenta nel campo della coscienza. Perciò, le forme mentali, come sono i concetti empirici e i concetti puri, si vedono con l' occhio della mente, ma non con gli occhi esterni, essendo intelligibili, ma non visibili.

La διάνοια ci dice che il concetto delle cose sensibili, cioè, l'essenza logica di esse — l'οὐσία, come la chiamava Platone — *Phaedo* X, 65, D—, non si può apprendere con nessuna percezione, perchè, ciò che è ciascuna cosa in se stessa—ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν—non si può vedere cogli occhi in nessuna maniera— οὐδαμῶς... τοῖς ὀφθαλμοῖς εἰδέναι—, *Resp.* VII, 71, 529, D—, nè percepire con nessun altro organo sensore. — *Phaedo* X, 65, D—. Ora, poichè il vero non si contempla coi sensi, ma con la mente, si deve conchiudere che soltanto " arriva a conoscerlo più da vicino quegli di noi, che, più di tutti e più esattamente, si apparecchi a concepire col pensiero per se ciascuna cosa, intorno a cui meditò „ — (1).

Eppure Platone, dimentico che la διάνοια può soltanto darci διανοήσεις, qualche volta adoperò questo termine per indicare che con questa facoltà intellettiva sì, ma sempre d'ordine medio, si possono concepire gli intelligibili di più alto grado—τὰ νοούμενα.

In fatti, secondo lui, quegli che più puramente riesce a concepire il vero in se e per se—αὐτὸ καθ'αὑτό—è colui, che può arrivare, per quanto è possibile, a cogliere il concetto di ciascuna cosa, con lo stesso pensiero — ὅστις ὅ τι μάλιστα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἴοι ἐφ' ἕκαστον—*Phaedo*, X, 66, E—, cioè, chiunque, usando del solo pensiero—τῇ διανοίᾳ χρώμενος — *Phaedo* X, 64, A—, non abbia bisogno nè di ricorrere all'aiuto della vista, mentre pensa — ἐν ᾧ διανοεῖσθαι —, nè di aggiungere alcun' altra sensazione al ragionamento.

La ragione è che la διάνοια, essendo legata all' αἴσθησις e alla

(1) ὃς ἂν μάλιστα ἡμῶν καὶ ἀκριβέστατα παρασκευάσηται αὐτὸ ἕκαστον διανοηθῆναι περὶ οὗ σκοπεῖ, οὗτος ἂν ἐγγύτατα ἴοι τοῦ γνῶναι ἕκαστον — *Phaedo* X, 65, E.

δόξα, ha bisogno degli elementi sensibili per formare le nozioni astratte, per mezzo del ragionamento discorsivo; ma, essendo anche legata al νοῦς, si eleva, mediante le *idee pure* — εἶδος e ἰδέα—alla concezione delle leggi e delle cause prime; e così essa, per mezzo di questa cooperazione delle facoltà percettive e intuitive, forma le conoscenze astratte e riduce la pluralità, avvertita coi sensi, all'unità logica concepita con la mente (1). Però quest'unità, che si concepisce con la διάνοια, ma che non si percepisce coi sensi, non è l' unità universale, intuitiva o dialettica, ma l'unità generale, intellettuale o logica, ottenuta per via del ragionamento discorsivo. Il che vuol dire che la διάνοια può servire a formare, oltre le τέχναι, le scienze astratte, ma è inadatta a darci la conoscenza dell'assoluto—παντελῶς ὄν.—La conoscenza di ciò che è sempre identico a se stesso, e che non muta mai in mezzo al divenire delle cose fenomeniche, secondo Platone, appartiene alle facoltà più elevate della mente umana, le quali, intuendo l'εἶδος e l'ἰδέα, formano la vera scienza—ἐπιστήμη ἐπιστημῶν—, che è la scienza dell'assoluto, ovvero la dialettica.

Ma non mancano i casi, in cui la διάνοια nella terminologia platonica ha un significato così generale da confondersi con quello della ψυχή = coscienza, e della νόησις = atto intellettivo.

A mo' d' es., Socrate, poco prima di morire, confortava gli amici, dicendo che il viaggio che gli si comandava di fare — la morte — si sarebbe fatto con buona speranza da lui e da chiunque altro, il quale fosse conscio di avere preparata la psiche come se fosse pura — ὃς ἡγεῖται οἱ παρασκευάσθαι τὴν διάνοιαν ὥσπερ κεκαθαρμένην — *Phaedo,* XII, 67, C.

Ma in questo caso la διάνοια vuol dire la coscienza morale, e anche forse la psiche vera e propria. Anzi, questa identità di significato non può lasciare alcun dubbio, quando il termine διάνοια si trova usato in opposizione al termine σῶμα, come nell' espressione: κατὰ τὸ σῶμα ἢ κατὰ τὴν διάνοιαν — *Leg.* XI, II, 916, A—, per es., per mettere in evidenza che uno può essere malato o sano nel corpo o nella mente.

(1) v. Chaignet — *Histoire de la philosophie des Grecs* — v. 1° p. 209, 217-8. Paris, 1887.

Perciò qualche volta la διάνοια è adoperata in antitesi all'αἴσθησις, per far rilevare che la mente è una facoltà diversa dal senso. Per es., " la vista dell'intelletto comincia ad essere acuta, quando quella degli occhi comincia a scemare „ — ἥ τοι διανοίας ὄψις ἄρχεται ὀξὺ βλέπειν, ὅταν ἡ τῶν ὀμμάτων τῆς ἀκμῆς λήγειν ἐπιχειρῇ — *Conv.* XXXIV, 219, A.

E la ragione è che col corpo si è passivi, mentre con la mente si è attivi; coi sensi, infatti, uno può essere in un dato luogo, mentre col pensiero può vagare pei campi dell'imaginazione, perchè " la mente, reputando piccine tutte le cose che interessano i sensi, anzi da nulla, le ha in dispregio, e scorazza per ogni parte, a dirla con Pindaro, sì sotterra e sì misurando i piani, e su per il cielo astronomizzando e investigando per ogni via tutta la natura di ogni ente, non abbassandosi mai a nessuna delle cose vicine „ (1).

Altre volte, al contrario, la διάνοια è adoperata in luogo di νόησις, senza esservi una notevole differenza tra l'una e l'altra. Per es., parlando della funzione gnoseologica dei sensi, Platone diceva che delle cose, che cadono sotto di essi, alcune, essendo percepite chiaramente e non lasciando nella psiche alcun dubbio, non suscitano la mente a farne obbietto di esame — οὐ παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν — *Resp.* VII, VIII, 523, B—; altre, invece, invitano la mente a fare questa ricerca. Ma queste cose sono dette τὰ παρακλητικὰ τῆς διανοίας — *Resp.* VII, VIII, 524, D.

Alle volte, finalmente, questo termine, nel significato morale, vuol dire la disposizione d'animo che si ha verso determinate persone. Perciò le espressioni: ἔχειν τὴν διάνοιαν πρός...— *Phaedr.* IX, 234, C—; τῆς διανοίας... τρόπον προσφέρειν πρός τινα—*Lysis*, II, 205 B—etc., significano provare un sentimento per uno.

---

(1) ἡ δὲ διάνοια, ταῦτα πάντα ἡγησαμένη σμικρὰ καὶ οὐδέν, ἀτιμάσασα πανταχῇ φέρεται κατὰ Πίνδαρον, τά τε γᾶς ὑπένερθε καὶ τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦσα, οὐρανοῦ τε ὕπερ ἀστρονομοῦσα, καὶ πᾶσαν πάντη φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἑκάστου ὅλου, εἰς τῶν ἐγγὺς οὐδεν αὐτὴν συγκαθιεῖσα. — *Theaet.* XXIV, 173, E.

13°.

εἶδος e ἰδέα.

A volere spiegare il significato comune, che questi termini hanno nella lingua greca, non si riscontra alcuna difficoltà, perchè basta esaminare la loro origine etimologica per metterlo subito in evidenza; ma, a volere determinare il significato speciale che essi hanno nel linguaggio filosofico, la quistione cambia aspetto e diventa uno dei problemi più difficili della storia della filosofia greca in generale e di quella platonica in particolare. Limitando le mie ricerche a quest'ultima, è facile trovare la ragione di queste difficoltà, solo che si pensi che la dottrina dell' εἶδος e dell' ἰδέα, come la espose Platone, costituisce il fondamento di tutto il suo sistema filosofico, perchè è il *mittelpunkt*, come la chiamò l' Ueberweg (1), di tutte le sue altre dottrine, metafisiche, fisiche, psicologiche, logiche, morali ed estetiche. Di modo che chi *ora* comincia a studiare il pensiero filosofico di Platone, trova che l'*ideologia* di questo scrittore, prima di essere una dottrina psicologica vera e propria, è già una dottrina gnoseologica, anzi trova che in ultima analisi è una dottrina ontologica nel senso più significativo di questa parola.

Tuttavia, se si considera che la dottrina gnoseologica ed ontologica dell' εἶδος e dell' ἰδέα, che *ora* per gl'interpreti costituisce quasi la *protasi* della filosofia platonica, perchè questa senza quella non si può comprendere, fu, senza dubbio, elaborata da Platone, a quel modo, nell' ultima fase dello sviluppo del suo pensiero speculativo, si può dire che chi voglia comprendere questa dottrina, così come si trova formulata nelle ultime opere di questo scrittore, deve sforzarsi di rifare, per quanto è possibile, il cammino percorso dal medesimo, prima che

---

(1) *Grundriss der Geschic. der Philos.* v. 1° p. 140. 6ª ed. Berlin, 1880.

arrivasse a concepire l'*ideologia* nel senso trascendentale ed ontologico che essa acquistò in ultimo.

Ora, se si vuole riuscire in questa ricerca, bisogna cominciare dalla spiegazione letterale dei termini εἶδος ed ἰδέα, per vedere come Platone, allontanandosi, a poco a poco, dal significato etimologico che essi serbarono nell'uso comune, arrivò ad attribuire ai medesimi un significato speciale, di cui si servì primieramente per denominare le nozioni astratte e i concetti della pura ragione — νοήματα —; poi per indicare le *idee-modelli,* trascendenti, che sono gli archetipi — παραδείγματα — delle nostre forme mentali; e, infine, per sostenere che le *idee,* sono la realtà immanente, che esiste in se e per se, e che si manifesta nel mondo fenomenico. La ragione è che anche qui la interpretazione del pensiero filosofico di Platone è intimamente connessa con la spiegazione letterale dei termini adoperati dal medesimo, e perciò nell'esporre questa dottrina bisogna far precedere l'indagine etimologica a quella critica.

Seguendo questo criterio, se si comincia ad esaminare il significato etimologico dell'εἶδος e dell'ἰδέα, si trova che questi termini fin d'abantico dovettero avere lo stesso valore logico nell'uso più comune della lingua greca, come quelli che derivano dalla medesima radice ἰδ, donde anche traggono origine i verbi ἴδωμι ed ἴδω, che vogliono dire: vedo, so.

In effetti, nel parlare comune del popolo greco, l'εἶδος prima significò l'apparenza esterna degli oggetti sensibili e specialmente l'aspetto o la sembianza umana, perchè, essendo la parte più notevole del corpo, è quella con cui più facilmente si distingue una persona da un'altra. In tale senso questo termine si trova adoperato presso molti scrittori, come per es., Omero (1), Erodoto (2), Senofonte (3), etc.

---

(1) ... θεῖός μοι ἐνύπνιον ἦλθεν ὄνειρος — ... μάλιστα Νέστορι δίῳ — εἶδός τε μέγεθός τε φυήν τ' ἄγχιστα ἐῴκειν — *Ilias.* 11, 56-8...; εἶδος ἄριστε ... ibid. III, 39; VI, 252.

(2) τὸ εἶδος τῆς γυναικὸς ὑπερεπαινέων I, 8.

(3) τοὺς τὰ εἴδη βελτίστους ἔλεγεν. Cyrop. IV, V, 57.

In tutti questi casi l'εἶδος volle dire la forma obbiettiva, che presentano le cose, il contorno degli oggetti sensibili, insomma, l'apparenza esterna di ciò che si può vedere, indipendentemente dalle imagini spirituali che le cose percepite possano lasciare nella nostra psiche. Di modo che, avuto riguardo all'uso comune di questo termine, si può dire che, in origine, nella lingua greca, l'εἶδος ebbe valore reale, mentre l'εἴδωλον ebbe piuttosto valore illusorio. L'uno servì ad indicare l'aspetto delle cose che si percepiscono direttamente coi sensi; l'altro, al contrario, fu adoperato prima per esprimere l'imagine dei corpi proiettata sulle cose, come a dire nell'acqua, negli specchi, nell'ombra, e così via, e finalmente anche per indicare l'imagine delle cose percepite, rimasta nella nostra psiche come un φάντασμα, un εἰκών, e simili.

Ma, a poco a poco, questa distinzione tra l'εἶδος e l'εἴδωλον cominciò a non essere tenuta più in conto, tanto vero che fu adoperato l'uno invece dell'altro, e viceversa. Una prova è che nel linguaggio platonico l'εἶδος più d'una volta ha il significato di εἰκών. I geometri, per es., nel risolvere i loro problemi, si valgono di imagini visibili — τοῖς ὁρωμένοις εἴδεσι προσχρῶνται — *Resp.* VI, XX, 510, D—, che essi stessi formano e dipingono — ἃ πλάττουσί τε καὶ γράφουσιν. — Delle cose sensibili ci sono anche ombre e imagini proiettate nelle acque—σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασιν εἰκόνες εἰσί—*Resp.* VI, XX, 510, E—, di cui gli uomini si valgono come di vere imagini — τούτοις μὲν ὡς εἴκοσιν αὖ χρώμενοι—*Resp.* VI, XX, 510, E—.

Col tempo, poi, anche l'εἶδος fu adoperato per indicare l'imagine mentale, che ci fa rivivere, a mo' di εἴδωλον, l'oggetto percepito, quando il φάντασμα dell'αἰσθητόν ritorna spontaneamente o per deliberato proposito nella nostra coscienza. Quest'uso si trova nel linguaggio platonico.

Infatti, parlando dell'associazione dei fatti psichici, fu ricordato, a suo luogo, che, spesso, per effetto di essa, si verifica che gli innamorati, appena vedono un oggetto qualunque, a mo' d'es., una lira, ecco vedono anche nel loro pensiero l'imagine del fanciullo, cui la lira apparteneva—καὶ ἐν τῇ διανοίᾳ ἔλαβον τὸ εἶδος τοῦ παιδός, οὗ ᾖ ἡ λύρα — *Phaedo* XVIII, 73 D—.

Lo stesso si può dire del termine ἰδέα, il quale, come l' εἶδος, in principio volle dire l' aspetto, la figura, l' apparenza esterna di una cosa sensibile o meglio visibile. Quest' uso si incontra presso gli scrittori di cose letterarie, come Teognide (1), Pindaro (2), Aristofane (3), Teocrito (4) etc.

Ma lo stesso si può notare anche in Platone, nel cui linguaggio più d'una volta il termine ἰδέα ha il significato di apparenza o di sembianza. Infatti, nella sua terminologia si trova quest'espressione: νέον μειράκιον... καλόν τε κἀγαθὸν τὴν φύσιν, τὴν δ'οὖν ἰδέαν πάνυ καλός, che vuol dire: un fanciullo bello e buono per l'indole e bellissimo poi per l'aspetto. — *Protag.* VII, 315, E—.

In altri casi l'ἰδέα ha quasi il significato di εἰκών = forma, figura. " Parliamo della giustizia — diceva Sorrate, — facendoci mentalmente l'imagine della psiche—εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ — come una di quelle, che, secondo i miti, si dice che esistessero e che molte forme accogliessero in un sol corpo— ἰδέαι πολλαὶ εἰς ἓν γενέσθαι — *Resp.* IX, XII, 588, C— „. Foggia una forma di fiera — πλάττε ...μίαν ἰδέαν θηρίου — diceva egli— *Resp.* IX, XII, 588, C— e poi un'altra di leone e un'altra di uomo — μίαν δὴ τοίνυν ἄλλην ἰδέαν λέοντος, μίαν δὲ ἀνθρώπου — *Resp.* IX, XII, 588, D—.

Col tempo, poi, l'ἰδέα, in modo analogo a quanto era avvenuto per l'εἶδος, fu adoperata per indicare prima l'imagine sensibile — il φάντασμα —, che resta nella psiche ad ogni singola percezione — αἴσθησις —, e dopo la rappresentazione spirituale delle cose percepite, quando queste si vedono con l'occhio della mente, a mo' di εἴδωλον o di εἰκών (5).

---

(1) πολλάκι γὰρ γνώμην ἐξαπατῶσ' ἰδέαι — *fragm.* 128.

(2) ἰδέᾳ τε καλόν ὥρᾳ τε κεχραμένον — *Olymp.* 10, 122.

(3) ἀποσεισάμεναι νέφος ὄμβριον ἀθάνατας ἰδέας — *Nub.* 289.

(4) τὸ γὰρ ἄμισυ τὰς ζοΐας ἔχω - ζὰ τὰν σὰν ἰδέαν — XXIX, (XXIII), 5.

(5) Come si vede, nel senso etimologico, l'εἶδος e l'ἰδέα corrispondono alla parola latina *species*, la quale, prima di voler dire, nel linguaggio filo-

E così ogni rappresentazione mentale era detta dai Greci εἶδος o ἰδέα, senza porre ancora una notevole differenza fra questi due termini.

Però, col tempo, per quel bisogno di precisione che si manifesta in tutte le lingue, appena hanno raggiunto un certo grado di sviluppo, il primo termine fu distinto dal secondo, non tanto nell' uso comune degli scrittori di cose letterarie, quanto piuttosto nell' uso speciale degli scrittori di cose filosofiche. Anzi, furono, senza dubbio, quest'ultimi, quelli che misero in rilievo la differenza fra questi due termini, perchè, essendo educati a fare l' analisi del pensiero, sentirono per i primi maggiormente il bisogno di adoperare le parole con la più esatta proprietà, per esprimere tutte le sfumature delle loro speculazioni.

Limitando, come al solito, questo esame al linguaggio psicologico di Platone, si può dire *a priori* che l' εἶδος, per regola generale, ha un significato, che non si può confondere con quello dell' ἰδέα; ma, quando poi si vuole determinare questa differenza, si trova che si è dinnanzi ad una delle più difficili quistioni della filosofia platonica.

Le difficoltà sorgono numerose e spesso insolubili per il fatto che Platone adoperò questi due termini molto frequentemente in modo promiscuo; di modo chè non è sempre facile, nè

---

sofico di Cicerone, quello che Platone avea significato nelle sue speculazioni filosofiche coi termini sopracitati, servì ad indicare la forma o l'apparenza di qualsiasi cosa sensibile. Ciò che cade sotto gli occhi è una *species.* Perciò Virgilio disse: Non tulit hanc speciem furiata mente Choroebus — *Aen.* II, 407; Talis erat species auri frondentis. *ibid.* VI, 208; Tum variae illudent species. *Georg.* IV, 406.

Poi, *species* volle dire imagine; onde Orazio disse: vanae fingentur species — *De arte poet.* v. 7-8; e Livio: consuli dicitur visa species viri maioris, quam pro humano habitu — lib. 8, 6 —; nocturnae species — lib. 26, 19 — e Lucrezio: Ennius.... sibi exortam semper florentis Homeri — Commemorat speciem. *De rer. Nat.* I, 125-6.

Finalmente, *species* volle dire il *fantasma* o la rappresentazione delle cose percepite e che si vede con l'occhio della mente. Perciò Cicerone disse: eadem est in sommiis species eorum, quae vigilantes videmus — *Acad.* 4, 17.

possibile, precisare il significato del primo per distinguerlo da quello del secondo. Tuttavia, non ostante queste incertezze, sarebbe un errore credere che Platone nell' usare questi termini si servisse del puro capriccio, ovvero che essi nella lingua greca fossero sinonimi, perchè ognuno si può accorgere che questo scrittore, pur non possedendo ancora quel linguaggio filosofico, definito e preciso, che è il merito di Aristotile, mostrò spesso di sapere adoperare l' idioma natìo con la più grande esattezza, specialmente quando volle fare rilevare le più delicate *nuances* del suo pensiero. È un fatto, per citare un esempio, che, dove egli volle mettere in chiaro la differenza tra la εἶδος e l' ἰδεα, vi riuscì a meraviglia; il che vuol dire che, non ostante l' uso apparentemente promiscuo di questi termini, egli dovette seguire una regola per non confonderli, quando ne sentiva il bisogno.

Ora, a me pare che l' εἶδος e l' ἰδέα nella terminologia di questo scrittore servano ad esprimere i due aspetti, ovvero le due funzioni logiche di quello che noi oggi diciamo concetto. Nel suo linguaggio, infatti, non si trova mai un termine comprensivo, che significhi il concetto vero e proprio, cioè, quella forma mentale, che ha i caratteri dell' universalità da una parte e della costanza o della necessità dall' altra.

Qualche volta, è vero, si incontra il termine νόημα = pensiero, che si avvicina un po' a quello che noi diciamo concetto; ma esso ne è sempre differente, perchè se ogni concetto è pensiero, la proposizione reciproca non è sempre vera.

Tuttavia, sebbene nel linguaggio psicologico di Platone non si trovi un termine specifico unico per indicare ad un tempo le due funzioni logiche del concetto, si trovano i termini, che servono ad esprimere queste funzioni medesime.

Come si sa, ogni concetto, considerato come una forma mentale, avente i caratteri della generalità e della costanza, consta di due specie di elementi: dell' estensione e della comprensione. La prima è l'insieme delle cose—specie, generi etc.—, cui il concetto si può riferire come predicato; la seconda è il complesso delle note o dei caratteri, che si trovano costanti e comuni in tutti gli individui di una stessa specie o di uno stes-

so genere, e che perciò formano la sostanza del concetto stesso, elevandolo al valore logico di soggetto. A mo' d'es, il concetto uomo, in quanto all'estensione, abbraccia la specie umana, cui si può predicare; in quanto al contenuto, poi, è l'insieme dei caratteri essenziali della natura umana, come a dire, che è organismo, che sente, che ha intelletto, e così via.

Ora, Platone per esprimere queste due funzioni logiche di quello che Aristotile chiamò καθόλον = l'universale, e che noi chiamiamo concetto, si servì dei termini εἶδος ed ἰδέα. Il primo corrisponde a quello che Aristotile chiamava περὶ παντός e che nella logica tradizionale fu detto *ambitus*, contorno, estensione etc., perchè ogni concetto, abbracciando un ordine di cose, aventi caratteri comuni, ha la funzione di predicato; il secondo termine, poi, corrisponde a quello che Aristotile chiamava καθ' αὐτό e che nella logica tradizionale fu detto *comprehensio,* contenuto, comprensione etc., perchè ogni concetto è l'in se, cioè, l'organismo delle note costitutive o essenziali, comuni a tutte le cose, cui si riferisce.

Che l'εἶδος e l'ἰδέα abbiano nel linguaggio platonico, se non sempre, molto spesso, questo significato, che si può dire quello più regolare, si può desumere dall'uso che questi termini hanno presso questo scrittore.

Infatti, se si esamina l'εἶδος, si trova che esso frequentemente è adoperato invece di γένος, perchè la specie e il genere logicamente considerati, sono rispettivamente dei concetti. Per es., Platone ammetteva tre specie di psiche — τρίττα εἴδη ψυχῆς — *Resp.* VI, XVI, 504, A—, perchè il termine psiche abbraccia l'ἐπιθυμητικόν, il θυμοειδές e il λογιστικόν.

Parlando delle facoltà —δυνάμεις—dei sensi, egli diceva che esse sono specie di entità — γένος τι τῶν ὄντων —, " se comprendi quello che io voglio dire per specie „ — εἰ ἄρα μανθάνεις ὃ βούλομαι λέγειν τὸ εἶδος — *Resp.* V, XXI, 477, C.— Così pure la mente e l'opinione vera sono due specie di facoltà conoscitive — νοῦς καὶ δόξα ἀληθής ἐςτον δύο γένη — *Tim.* XVIII, 51, D.—Parlando inoltre delle diverse specie di conoscenze, diceva: " se tu poni la cognizione scientifica in una certa classe— εἰς τί γένος τίθῃς — *Resp.* V, XX, 477, D —, la cognizione em-

pirica — la δόξα — la considereremo alla pari di quella scientifica, ovvero la riferiremo a qualche altra specie? „— ἢ εἰς ἄλλο εἶδος οἴσομεν; — *Resp.* V, XX, 477, E.

E la ragione dell' uso promiscuo di questi termini è assai chiara. Chi ha il concetto di una cosa, sa di quali individui si può esso predicare; conosce, cioè, le specie, i generi, e così via, cui si può attribuire, perchè non si può formulare una classificazione scientifica, se prima non si sia arrivati a formare il concetto delle cose che si devono classificare, vale a dire, che si devono definire e dividere.

Ora, la mente umana possiede il concetto di un dato ordine di cose, quando può tutte abbracciarle in una sola specie — ἑνὶ εἴδει περιλαμβάνειν — *Theaet.* VI, 148, D -- o in un sol genere.

Una prova ce l'offre lo stesso Platone, il quale, nel classificare gli animali, disse che di essi si possono formare quattro specie: una è la specie — γένος — celeste o degli dei; la seconda è quella dei volatili; la terza è la specie — εἶδος — degli animali acquatici e la quarta è quella degli animali che vivono nella terra (1). Quest'uso è comunissimo nella terminologia di questo scrittore.

Se tu ammetti, a mo' d'es., che delle facoltà conoscitive una presieda al genere di ciò che è intelligibile e l' altra a quello di ciò che è sensibile, in particolare visibile — βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους..., τὸ δ' αὖ ὁρατοῦ —, implicitamente bisogna ammettere che tu abbia il concetto di queste due specie di conoscenze, di quelle sensibili e di quelle visibili — ἔχειν ταῦτα διττὰ εἴδη, ὁρατόν, νοητόν — *Resp.* VI, 509, XX, D. — Così pure, se ammetti che l' uomo consti di corpo e di psiche, quali generi — di cose — tu stimi — πότερα... ἡγεῖ τὰ γένη — che si avvicinino di più all'essenza di esso, quelli del cibo, della bevanda e del companatico e d'ogni maniera di alimento — che si ri-

(1) εἰσὶ δὴ τέτταρες, μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος, ἄλλη δὲ πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον, τρίτη δὲ ἔνυδρον εἶδος, πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον — *Tim.* XII, 39, E.

feriscono al corpo, — ovvero il genere della opinione vera, — ἢ τὸ δόξης τε ἀληθοῦς εἶδος καὶ ἐπιστήμης... — della scienza, della mente, insomma della virtù ? — *Resp.* IX, X, 585, B.

E nello stesso modo chi ha il concetto di quello che si dice governo dello Stato e dei temperamenti degli individui, deve riconoscere che vi sono tante specie di questi — ἀνθρώπιων εἴδη τοσαῦτα τρόπων — quante sono le forme di quello — ὅσαπερ καὶ πολιτειῶν — *Resp.* VIII, II, 544, D.

Alle volte anzi l' εἶδος è usato invece di μέρος = parte, perchè come la specie consta di varietà o di sottospecie, e il genere, di specie, così l'individuo, in confronto degli elementi che lo compongono, è un tutto, che consta di parti, cioè, di organi e di tessuti. Perciò Platone diceva che il passato, il presente e l'avvenire, sono le parti del tempo — χρόνου γεγονότα εἴδη — *Tim.* X, 37, E.

Di qui si vede che nel linguaggio platonico il termine γένος richiama l' εἶδος, e viceversa, perchè quando uno arriva a trovare i caratteri comuni a più individui, ha scoperto la specie o il genere, dentro la cui orbita essi sono circoscritti, e perciò possiede il concetto logico che serve a denotarli.

L'εἶδος per la mente è il τὸ ὅλον=l'intero, che abbraccia tutti gl'individui, di cui forma quasi il nesso reale e mentale, che non si può confondere con nessuno dei singoli individui, sicchè si può considerare come un'unica specie, diversa da tutte le parti, o varietà — ἕν τι εἶδος ἕτερον τῶν πάντων μερῶν — *Theaet.* XL, 204, A — che lo costituiscono. La ragione è che le specie, i generi etc., considerati come concetti logici, in se e per se, non si possono assolutamente percepire coi sensi, essendo soltanto materia d'intelletto (1) — παντάπασιν εἶναι καθ' αὑτὰ ταῦτα ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν, νοούμενα μόνον — *Tim.* XVIII, 51, D.

Se si esamina, poi, il significato logico dell' ἰδέα, si vede che Platone con questo termine si propose, come regola generale, di esprimere la sostanza del concetto logico, direi meglio, la

(1) Perciò lo Schleiermacher traduceva spesso questo termine con *Gattung* = specie; il Müller con *Ganze* = l'intiero; l'Heindorf con *genus*.

forma spirituale, con cui la mente umana eleva il sensibile ad intelligibile, quando arriva a concepire l'*in se* delle cose — αὐτὰ καθ' αὑτά.

Una prova è che l'ἰδέα nel linguaggio platonico molto spesso serve a significare la rappresentazione mentale, cioè, la concezione dell'essenza delle cose.

Infatti, le espressioni " ἡ αὐτοῦ κάλλους ἰδέα „ — *Resp.* V, XX, 479, A —; ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα — *Resp.* VI, XIX, 508, E — significano rispettivamente il bello in se e per se, il buono nella sua essenza, perchè, chi ha l'ἰδέα si solleva dalle cose sensibili, così varie, difformi e illusorie, a quelle intelligibili, per concepire ciò che in esse è immutabile, cioè, la loro sostanza, riducendo il molteplice sensibile all'unità soprasensibile. Tanto vero che " quando concepiamo il bello in se e il buono in se e così pure tutto ciò che ammettiamo come molteplice, noi non facciamo altro che ridurlo ad unica idea, come se di ciascuna di tali cose esistesse una sola rappresentazione intellettuale. „ (1)

Ora, poichè l'*in se* delle cose si concepisce, ma non si percepisce, Platone diceva che le idee si intendono, ma non si vedono — τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ — *Resp.* VI, XVIII, 507, C. —

L'ἰδέα, insomma, è la sostanza delle cose, tanto vero che Platone, secondo il quale l'uomo nella sua essenza è ψυχή, chiamava poi la psiche stessa col nome di ἰδέα; " perchè, secondo lui, sarebbe strano se in noi... accadessero molte sensazioni, ma non trovassero il loro *substratum* in un'unica sostanza — ἰδέα —, sia la psiche, sia qualunque si voglia chiamare, con cui, per mezzo di esse, come fossero strumenti, noi percepiamo quante cose sono percepibili (2). L'ἰδέα perciò, nel significato

---

(1) καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν καὶ οὕτω περὶ πάντων, ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες — *Resp.* VI, XVIII, 507, B.

(2) Δεινὸν γάρ.... εἰ πολλαί τινες ἐν ἡμῖν,... αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅ τι δεῖ καλεῖν...— *Theaet.* XXIX, 184, D.

metaforico, serve ad indicare ciò che vi è di essenziale in una cosa. Così, per es., per avere una sensazione visiva, oltre l' organo sensore e i corpi visibili, ci vuole, secondo Platone, un terzo elemento — γένος τρίτον —, cioè, la luce, che è di non poco valore — οὐ σμικρᾷ ἄρα ἰδέᾳ — *Resp.* VI, XVIII, 507, E (1). — E per formare una parola bisogna che gli elementi morfologici e fonetici, di cui consta, abbiano un nesso — συλλαβή —, che si può dire μία τις ἰδέα τῶν στοιχείων — *Theaet.* XL, 204, A. — XLI, 205, C.

Di qui si vede che nel linguaggio platonico l' εἶδος e l' ἰδέα sono due termini, i quali servono ad esprimere una stessa cosa sotto due punti di vista diversi: il primo, infatti, serve ad indicare il concetto nelle sue linee generali, direi, quasi, nel suo contorno visibile, il quale, però, non potendo, per necessità di cose, essere abbracciato in tutti i suoi particolari, con un colpo d' occhio, si presenta più o meno incerto e indefinito; il secondo, poi, serve ad indicare il concetto in se e per se, come un organismo di elementi logici, che si vede con l' occhio della mente, perchè la forma di esso è spirituale, esistendo nella nostra ragione e per essa soltanto.

Il che vuol dire, in altri termini, che l' εἶδος è l' aspetto sensibile del concetto, mentre l' ἰδέα è l' aspetto intelligibile. Hai tu forse — diceva Platone — qualche altra *idea* — concetto — dello Stato, che riposi in una forma visibile? ἤ τινα ἄλλην ἔχεις ἰδέαν πολιτείας, ἥτις καὶ ἐν εἴδει διαφανεῖ τινὶ κεῖται; — *Resp.* VIII, 1, 544, D.

Ogni parola, secondo lui, ha un nesso — συλλαβή —, che è ben diverso dagli elementi constitutivi di essa, perchè è un' unica specie generata da essi, la quale ha di se un' unica idea — ἐξ ἐκείνων ἕν τι γεγονὸς εἶδος, ἰδέαν μίαν αὐτὸ αὑτοῦ ἔχον — *Theaet.* XL, 203, E.

---

(1) Perciò Cicerone, fra le altre interpretazioni date a questo termine, diceva che l' *idea* è ciò che è immutabile. — (Plato) nihil — putat esse, quod oriatur et intereat, idque solum esse, quod semper tale sit, quale sit, quam *ideam* appellat ille, nos speciem — *Tuscul.* 1, 24, 58 —.

E lo Schleiermacher, con molta proprietà, traduceva questo termine con *Wesen und Gestalt* = sostanza e forma; Müller con *Gestallung* = forma.

Per citare un es., l'estensione del concetto uomo, che ha la sua base nella natura delle cose, essendo pei nostri sensi inesauribile, perchè non possiamo mai percepire tutti gli individui che realmente la costituiscono, o tenerli presenti nella coscienza nel caso che potessimo percepirli, ha un limite, incerto, di là dal quale l'orizzonte è indistinto e indefinito. Ma l'in se del concetto uomo, essendo, almeno per il modo con cui viene concepito, una creazione della nostra mente, si può dire benissimo una forma spirituale, a cui noi diamo vita e anima (1).

Però, se si considera che il concetto esiste soggettivamente soltanto, non avendo esso realtà oggettiva, è spiegato il perchè dai logici il concetto fu spesso denominato col solo elemento formale, o perchè, più esageratamente ancora, fu considerato come pura e semplice forma mentale (2). Realmente parlando, il concetto, in tanto esiste, in quanto c'è la mente umana, che lo plasma, così per dire, secondo le sue leggi o meglio secondo la sua natura; ma bisogna notare che la mente non i formal concetto *ex nihilo*, chè sarebbe miracoloso; essa, al contrario, lo trae fuori dal molteplice sensibile, mediante un processo assai complesso di analisi, di sintesi e di generalizzazioni; di modo che il concetto è ad un tempo forma e con-

---

(1) Perciò il Campbell diceva: εἶδος expresses the general shape and contour of a thing; ἰδέα implies also the colour and the whole appearance; εἶδος *is* a colourless ἰδέα. cit. del Bonghi. Op. cit. v. *Teet.* VI, *proemio* p. CLXI, n. 57 bis.

(2) È noto, infatti, che nella lingua greca l'εἶδος, ma molto più l'ἰδέα, anche intesi nel significato di concetto, vogliono dire: forma, figura, o rappresentazione mentale. Inoltre è notevole ricordare che Cicerone, non potendo mettere in chiaro la differenza dei termini greci, per mancanza di termini corrispondenti nella lingua latina, adoperava le parole *species* o *forma* per tutti e due. " Hanc illi *(Stoici)* ideam appellabant, jam a Platone nominatam; nos recte *speciem* possumus dicere — *Acad.* 1, 8; Formae sunt, quas Graeci ideas vocant; nostri species appellant — *Top.* 7, — E, finalmente, si sa che i logici, a cominciare da Kant, considerarono nel concetto la *forma* soltanto. E di qui la logica formale.

tenuto. Come forma è un' unità logica; ma come contenuto è una molteplicità (1).

Questi due aspetti sono così connessi tra di loro, che, datone uno, si deve concepire l' altro, essendo impossibile che si possa delineare la specie o il genere, compresi nel contorno di un concetto, senza prima avere colto i caratteri comuni e costanti delle cose, cui esso si può riferire; e, viceversa, quando si arriva ad organizzare spiritualmente le note, che costituiscono l' *in se* del concetto, implicitamente si vedono con l' occhio della mente i limiti, entro i quali si possono predicare ai singoli individui che formano la stessa specie o lo stesso genere.

Si può dire, insomma, che il concetto è ad un tempo εἶδος ed ἰδέα, secondo il punto di vista, sotto il quale viene considerato. Perciò non mi sembra troppo chiaro quello che diceva il Bonghi, che, cioè, " εἶδος vale la struttura interna del concetto: ἰδέα, la forma esterna, quella che il concetto mostra; e che essi sono come il di dentro e il di fuori del concetto; εἶδος quello che il concetto è, ἰδέα quello che il concetto si vede essere „ (2).

E questa è la ragione, per cui, almeno a mio credere, Platone spesso adoperava l' uno e l' altro termine promiscuamente. Egli, è vero, dimenticava che la funzione logica del primo è differente da quella del secondo; ma riconosceva per altro che l' εἶδος richiama l' ἰδέα, e questa quello, non avendo un termine proprio, che, come il καθόλου d'Aristotile, abbracciasse in una volta l' uno e l' altra, e perciò molto frequentemente li adoperava, senza frapporvi alcuna differenza. Per citare qualche esempio, è facile notare che nel linguaggio platonico εἶδος molte volte è adoperato invece di ἰδέα, e viceversa. Nel formare la psiche individuale, il demiurgo compose l' essenza della specie — ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος. — Ma poco appresso Platone disse che il demiurgo, prendendo tutte queste parti, le compose in

---

(1) Perciò il Campbell diceva che εἶδος *is — molto spesso* — more logical, implying distinction, ἰδέα more metaphysical, implying unity — v. Bonghi op. cit. vol. *(Teet.)* VI, p. 235, n. 177, bis.

(2) Op. cit. v. VI, (Teeteto) — p. 235 n. 177 *bis*.

una sola specie — τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν — *Tim.* VIII, 35, A.

Noi — egli diceva — siamo soliti ammettere un solo εἶδος per ciascuno dei molti oggetti esistenti — εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά — *Resp.* X, I, 596, A —. Ma in questo caso ognuno si accorge che Platone avrebbe dovuto logicamente adoperare il termine ἰδέα.

Parlando del costruttore di spole, egli diceva che l' artefice, nel fare questi strumenti, quando uno se ne spezzi, non fa altro che riguardare con l' occhio della mente a quella idea — βλέπειν πρὸς ἐκεῖνο τὸ εἶδος —, alla quale si suole ispirare nel suo lavoro — *Cratyl.* IX, 389, B. — Ma anche in questo caso εἶδος sta invece di ἰδέα, tanto vero che quest' εἶδος Platone lo chiamava αὐτὸ ὃ ἔστι κερκίς = ciò che la spola è in se e per se — *Cratyl.* X, 390, B.

Alle volte, anzi questo scambio è visibilissimo, perchè i due termini si trovano adoperati nello stesso periodo, senza una notevole differenza.

Per es., Platone diceva che il costruttore di letti — κλινοποιός — fabbrica questi utensili, guardando con la mente all' idea del letto — πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων — κλίνης — *Resp.* X, I, 596, B.

Questo artefice perciò non costruisce la stessa idea del letto — οὐ... τὴν... ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ — *ibid. loc. cit.*, — ma un certo letto — ἀλλὰ κλίνην τινά — Se non che, poco appresso disse, per esprimere lo stesso concetto, che il κλινοποιός, οὐ τὸ εἶδος ποιεῖ — κλίνης — *Resp.* X, II, 597, A.

E nell' *Eutiphro* si trova quest' uso promiscuo nelle identiche condizioni. " Ricordati — diceva Socrate — che io non ti domandavo che tu mi avessi ad insegnare uno o due dei molti fatti che sono santi, ma sì proprio quella stessa idea, per cui tutte le cose sante sono sante — ἀλλὰ ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσιά ἐστιν — VI, 6 D. — Ma nello stesso periodo poco appresso è adoperato nello stesso senso il termine ἰδέα. " Tu hai di già affermato — continuava Socrate — che quello che è profano è profano per un' unica idea, e quello che è santo, santo per una ragione analoga „ — ἔφησθα γάρ που μιᾷ ἰδέᾳ τά τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια — *ibid. loc. cit.*

Alle volte, poi, l'ἰδέα ha il significato di εἶδος, nel senso da me attribuito rispettivamente a questi termini. Per es., la mente umana — νοῦς —, se contempla ciò che è l'animale nella sua essenza — ὅ ἔστι ζῷον —, vede quali e quante specie vi siano in essa incluse — ἐνούσας ἰδέας... οἷαί τε ἔνεισι καὶ ὅσαι, καθορᾷ— *Tim.* XII, 39, E. — Ma in questo caso l'ἰδέα non indica, come esigerebbe il suo ufficio, l'*in se* delle cose, di cui si possiede il concetto, ma il complesso delle cose, cui questo si può riferire.

Dopo questo breve esame dell'origine psicologica e dell'ufficio logico, che l'εἶδος e l'ἰδέα hanno nel linguaggio platonico, non mi sembra ardito affermare che l'interpretazione, che di questi termini si è data o nelle traduzioni o nei comenti alle opere di Platone, sia più o meno incerta e mal definita, perchè non si è tenuto in nessun conto il processo psicologico e logico, con cui il filosofo greco arrivò a concepire queste forme mentali, e perciò non si mise in evidenza che costui, non avendo una terminologia definita e precisa, come quella di Aristotile, adoperò l'εἶδος e l'ἰδέα per esprimere l'aspetto esterno e quello interno di ciò che noi diciamo concetto, e che Platone, per mancanza di un vocabolo, che comprendesse l'uno e l'altro senso, si limitava a chiamare ὅ τι ἐστι, τὸ ὄν, e così via.

Premesso quanto fin qui si è detto intorno alla derivazione psicologica e al significato logico dell'εἶδος e dell'ἰδέα, resta ancora a determinare il valore gnoseologico che questi termini hanno nella dottrina platonica.

L'εἶδος e l'ἰδέα sono pure e semplici astrazioni — νοήματα — della mente, che esistono in essa e per essa? ovvero sono conoscenze trascendentali di *idee-modelli* — παραδείγματα —, create da Dio, che esistono nel mondo della realtà, e che la mente umana arriva a scoprire mediante l'intuizione intellettuale? ovvero, finalmente, sono la realtà immanente, che, pur restando sempre la stessa, diviene e costituisce il mondo fenomenico?

Queste tre interpretazioni costituiscono il problema, più difficile a risolvere, che si riferisce alla dottrina platonica dell'εἶδος e dell'ἰδέα, perchè ognuna di esse fa acquistare a questi termini un valore speciale e sostanzialmente diverso. Infatti, se si

potesse provare che l' εἶδος e l' ἰδέα sono soltanto pure forme mentali, in questo caso si dovrebbe dichiarare che Platone fu un espositore e un sostenitore del concettualismo socratico e nulla più. Se, poi, si arrivasse a dimostrare che l' εἶδος e la ἰδέα, sono le *idee-modelli,* create dal fabbro del mondo—ποιητής — e che esistono in se e per se, indipendentemente dalla psiche umana, si dovrebbe ammettere che la conoscenza di questi prototipi sorpassa ogni possibile esperienza, e perciò che essi sono intelligibili soltanto, mediante l' intuizione intellettuale; e se, infine, l' εἶδος e l' ἰδέα sono la realtà in se e per se, che diviene e si manifesta in tutti i fenomeni del mondo sensibile, si deve riconoscere che la dottrina dell' idee nella filosofia platonica, invece di avere un significato psicologico e logico, ne ha uno ontologico, direi anzi panteista.

Ora, è certo che l' εἶδος e l' ἰδέα nel linguaggio platonico non hanno sempre lo stesso valore, perchè vi sono casi, in cui essi hanno veramente il significato di pure e semplici astrazioni; ve ne sono altri, in cui sono veramente conoscenze trascendentali; e ve ne sono altri, infine, in cui sono la realtà in se e per se. Si può dire perciò che nella filosofia platonica questi termini hanno tre significati sostanzialmente diversi, ognuno dei quali rappresenta una fase dello svolgimento del pensiero speculativo del filosofo greco.

Una prova è che Platone, finchè fu seguace del concettualismo socratico, concepì l' εἶδος come una nozione della mente — νόημα, — perchè, diceva Socrate, vi è una certa nozione di queste specie, la quale non può esistere altrove che nella psiche — μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον τούτων ᾖ νόημα, καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκῃ ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς — *Parm.* VI, 132, B.

Certo, non ogni νόημα ha il valore logico di quello che noi diciamo concetto, potendovi essere un' astrazione, una nozione, che non abbiano veramente i caratteri essenziali che costituiscono il concetto; però è sempre vero che il concetto, come νόημα, è una forma mentale. Perciò Plutarco diceva che gli stoici chiamavano *idee* le nostre riflessioni — ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν. (1)

(1) *De placit. philos.*, p. 882, D.

Ora, l' εἶδος, considerato come νόημα, è formato dalla mente ed esiste nella mente soltanto, perchè è effetto di un processo di ideazione. Platone in questo caso adoperava l' espressione πράσσειν εἶδος τινός = formarsi il concetto di una cosa. Perciò Socrate, nel provare l' immortalità della psiche: " io cerco di mostrarti — diceva a Cebete — questa specie — concetto — di causa, che io mi sono formato (1).

Altre volte Platone usava l' espressione ἰέναι ἐκ πολλῶν αἰσθήσεων εἰς ἕν λογισμῷ ξυναιρούμενον = procedere dal molteplice sensibile verso l'unità concepita con la ragione — *Phaedr*. XXIX, 249, B—, perchè, realmente parlando, il concetto, in confronto delle imagini delle cose sensibili, così multiformi e numerose, è un' unità logica, cioè, come diceva Fiorentino, è la legge di tutte le nostre rappresentazioni possibili. Quando il nostro intelletto arriva a ridurre ad un solo schema mentale la molteplicità delle cose che cadono sotto i sensi — συντάξασθαι πάντα ξυνορῶντα —, allora si può dire che si possiede il concetto delle cose. — *Leg*. XII, XII, 965, B. — Perciò è dovere di ogni perfetto artefice di osservare le cose sensibili, ma se vuol produrre un' opera d' arte, deve sforzarsi di elevarsi al tipo, all' unità, diceva Platone — πρὸς τὸ ἕν ἐπείγεσθαι —; il che avviene quando egli sa esprimere esattamente il concetto che ha nella mente.

In questo modo l' εἶδος e l' ἰδέα cessarono di essere considerati come pure e semplici astrazioni, formate dalla mente, e furono concepiti come παραδείγματα, cioè, come *idee-modelli*, le quali si arrivano a conoscere mediante l' intuizione intellettuale.

Però questo passaggio speculativo dal νόημα al παράδειγμα, che segna uno svolgimento profondo nel pensiero filosofico di Platone, non avvenne certamente d' un tratto, ma gradatamente e per una illusione, cui anche oggi molti restano soggetti. In vero, quando l' ideologia si separa dalla psicologia, e si studia nell' uomo incivilito e mentalmente sviluppato, si è portati per necessità di cose a credere che quelle forme mentali, dette concetti e categorie, abbiano un' esistenza oggettiva; anzi, na-

(1) ἔρχομαι δὴ ἐπιχειρῶν σοι ἐπιδείξασθαι τῆς αἰτίας εἶδος ὃ πεπραγματεύομαι — *Phaedo*, XLIX, 100, B.

sce subito l'illusione che, in tanto la mente concepisce questi concetti e queste categorie, in quanto essi hanno un'esistenza propria, che serve di modello alle singole concezioni mentali. A mo' d'es., se l'uomo concepisce l'εἶδος o l'ἰδέα del bello, del buono, del vero, e simili, ciò è possibile, — diceva Platone — perchè esiste in realtà il bello, il buono, il vero, e così via, in se e per se; il che vorrebbe dire che i concetti sono forme mentali concepite ad imitazione di quei prototipi eterni, che furono creati dal demiurgo per servire di esemplari alla nostra mente, quando essa si accinge ad intuire o a fare una cosa bella, buona e vera.

La dottrina platonica sull'εἶδος e sull'ἰδέα, considerati come παραδείγματα, si fonda su questa illusione, sorta nella mente del filosofo greco, perchè, non avendo studiato la genesi e lo sviluppo con cui la mente umana arriva a formare i concetti e le categorie, credette che queste specie di conoscenze fossero una pallida imagine—*umbrae idearum* diceva Giordano Bruno — degli schemi trascendentali, creati dal demiurgo, e così scambiò la realtà soggettiva con quella oggettiva.

Bisogna notare però che Platone dovette formulare questa dottrina lentamente. Infatti, egli prima concepì l'εἶδος e l'ἰδέα come *idee-modelli* puramente soggettive. Ed era logico, perchè, quando si arriva a formare il concetto delle cose sensibili, in confronto di ogni possibile rappresentazione di essa, ci pare di avere nella psiche il loro esemplare chiaro, cioè, intelligibile — ἐν τῇ ψυχῇ ἔχειν παράδειγμα ἐναργές — *Resp.* VI, I, 484, C —, di cui le rappresentazioni siano copie. La ragione è che l'εἶδος e l'ἰδέα, come fu avvertito nel paragrafo precedente, nel linguaggio platonico non significano un fatto psicologico vero e proprio, ma una forma intellettiva, la quale non è prodotta, ma presupposta dall'attività del pensiero. Si può dire perciò che, a rigor di logica, l'εἶδος e l'ἰδέα sono νοούμενα, νοητά, nel senso che, mentre non si possono percepire coi sensi—ἀναισθητὰ ὑφ' ἡμῶν —, sono intelligibili soltanto—νοούμενα μόνον—*Tim.* XVIII, 51, D.

Di qui ne venne che, intesi in questo senso, l'εἶδος e l'ἰδέα furono concepiti come forme trascendentali immutabili, come

specie fisse, non soggette alle leggi delle cose che esistono nel tempo e nello spazio, perchè il παράδειγμα è eterno — τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν — *Tim.* XI, 38, B.

E così subirono un ulteriore trasformazione, e da *idee-modelli* trascendentali, ma di natura puramente soggettiva, diventarono *idee-modelli* trascendentali, ma aventi esistenza oggettiva. Per es., secondo Platone esiste da per se l' *idea* della simiglianza e della dissimiglianza — αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἶδος τι ὁμοιότητος καὶ τῷ τοιούτῳ αὖ ἄλλο τι ἐναντίον — *Parm.* III, 129, A—; come pure esiste il bello, il buono in se e per se, e ogni essenza siffatta — καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία — *Phaedo* XXII, 76, D—, perchè queste cose o *idee* realmente esistono — οὕτως ὥσπερ καὶ ταῦτα ἔστιν — indipendentemente dalle cose belle e buone che noi possiamo percepire coi sensi — *ibid.*, *loc. cit.*, 76, E.

Lo stesso si può dire di tutte le altre *idee,* perchè, essendo οὐσίαι, esistono di per se, come *universalia ante rem.*

Platone diceva che queste specie esistono nella natura come modelli; le rimanenti cose sono simili ad esse, cioè, sono loro imagini; e queste cose non altrimenti partecipano delle *idee*, se non perchè sono simili a queste (1).

La ragione è che il creatore — ποιητής — di queste *idee-modelli*, che sono le sostanze — οὐσίαι — delle cose sensibili, è un solo, cioè, dio — *Resp.* X, II, 597, B. — Dio, per es., fece l' idea di letto che è in natura — ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα — indipendentemente dai letti che può fare il costruttore — τέκτων — di questi utensili — e da quelli che può dipingere il pittore — ζωγράφος. — E così gli εἴδη o le ἰδέαι furono concepiti fuori — χωρίς — delle cose sensibili — *Parm.* IV, 130, B e seg. (2).

---

(1) τὰ μὲν εἴδη ταῦθ' ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα — *Parm.* VI, 132, D.

(2) Ma, sebbene il παράδειγμα avesse esistenza oggettiva, l' ἰδέα ancora era concepita come οὐσία ἄσωματος, cioè, come sostanza incorporea.

Perciò Plutarco diceva: Socrate e Platone reputavano che le idee, essendo sostanze separate dalla materia, sussistero nella mente e nel pensiero

Ora, giacchè le *idee* hanno esistenza oggettiva, noi usiamo stabilire una certa idea particolare per ciascun ordine di obbietti, ai quali apponiamo il medesimo nome (1).

Il che vuol dire che ogni *idea* si rispecchia in un certo numero di obbietti, ognuno dei quali porta come una traccia del tipo trascendentale, di cui partecipa, e noi, nominando questo tipo, denotiamo tutte le cose, in cui esso si manifesta.

Infatti, di queste idee, che gli uomini non creano, ma contemplano, essi se ne servono come παραδείγματα, e perciò sono imitatori — μιμεταί — *Resp.* X, II, 597, E — o meglio pittori delle cose che esistono in se e per se; il che vuol dire, poi, che essi sono creatori di φαντάσματα — *Resp.* X, II, 578, B, e *seg.* — di φαῦλα — o di εἴδωλα — *Resp.* X, VI, 605, A-C.

" Se è vero — diceva Socrate — che tutte le cose sante, a tuo dire, sono sante per una sola *idea,* e che le cose empie sono pure tali per una ragione analoga — μιᾷ ἰδέᾳ τά τ' ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια — *Eutiph.* VII, 6, D —, dimostrami che cosa sia in se questa stessa *idea,* perchè, anch' io, contemplandola, me ne valga di modello (2).

Una prova è che l' εἶδος e l' ἰδέα, secondo Platone, esistono di per se, perchè nessuno fra gli artefici è creatore di queste *idee-modelli* — οὐ γάρ που τήν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν — *Resp.* X, I, 596, B —, a cui tutti rivolgono la mente, quando hanno da fare qualche cosa. Per es., un fabbricante di letti, non fa l' idea del letto—οὐ τὸ εἶδος ποιεῖ — *Resp.* X, II, 597, A—, ma un letto speciale, diverso da quello che potrebbe fare un altro, perchè ogni artefice nel fare una cosa, vi riesce, contemplandone con la mente l' idea relativa—

---

di dio, cioè, nella ragione — ... Σ. καὶ Π. χωριστὰς τῆς ὕλης οὐσίας τὰς ἰδέας ὑπολαμβάνει ἐν τοῖς νοήμασι καὶ — ἐν — ταῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ, τουτέστι τοῦ νοῦ ὑφεστώσας — *De plac. philos.* p. 882, D.

(1) εἶδος γάρ που τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν — *Resp.* X, I, 596, A.

(2) ταύτην τοίνυν με αὐτὴν δίδαξον τὴν ἰδέαν, τίς πότε ἐστίν, ἵν' εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καί χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι — *Eutiph.* VII, 6, E.

πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων— *Resp.* X, I, 596, B—; tanto più che di ogni cosa esiste una sola ed unica idea — μία ἰδέα. — E così pure un fabbricante di spole, può fare questi strumenti, adoperando qualsivoglia metallo, ma finchè egli esprime l'idea della spola — ἕως ἂν τὴν αὐτὴν ἰδέαν ἀποδιδῷ — *Cratyl.* X, 390, A—, l'opera sua sarà sempre utile, perchè vi è sempre la *forma* della spola — εἶδος κέρκιδος... κεῖται — *Cratyl.* X, 390, B.

Ora, nella natura vi è una gerarchia d'*idee*, ma la più elevata è quella del buono — τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα — *Resp.* VI, 508, XIX, E—, la quale, secondo Platone, è agli estremi limiti del mondo conoscibile—ἐν τῷ γνωστῷ τελευταίᾳ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα— *Resp.* VII, III, 517, B.

In questo modo l' εἶδος e l' ἰδέα assunsero un nuovo valore, perchè furono concepiti come il παράδειγμα che la natura, dominata da una *idea* teleologica immanente, — *Phil.* XVI, 28, D; 30, C—segue in tutte le sue produzioni — *Tim.* VI, 29, 30 *passim.* Infatti, il fabbro del mondo sensibile — ποιητής καὶ πατήρ — *Tim.* V, 28, C—, nel fare l'universo, dovette vagheggiare quello fra gli esemplari che è eterno — πρὸς τῶν παραδειγμάτων... τὸ ἀΐδιον βλέπειν — *Tim.* V, 20, A —, perchè il mondo è il più bello delle cose generate, e l'autore di esso la più buona delle cause generatrici — ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων — *Tim.* V, 29, A.

Perciò in tutte le cose della natura traluce l'impronta o il simulacro — εἰκών — di questo archetipo — παράδειγμα —, che è fermo e stabile, e che è luce all'intelletto—*Tim.* V, 29, B—. Per es., il cielo fu fatto sur un siffatto modello — κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος— *Tim.* VI, 31, A —, e perciò è bello; e tutte le altre cose del mondo sensibile sono belle e buone, perchè in esse risplende l'*idea,* in cui si specchiò l'architetto supremo — ὁ τεκταινόμενος — nel farle.

Come un artefice qualsiasi, per fare un'opera perfetta, pone attenzione a ciò che non muta mai, e, servendosi di un siffatto modello, reca in atto l'idea e la sostanza di esso — ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ — *Tim.* V, 28, A —, così l'artefice del mondo fabbricò l'universo, per compiere la più bella e buona opera

che mai si potesse — ὅπως ὅ τι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος — *Tim.* VI, 30, B.

Si potrebbe dire, è vero, che, così intesa, l'*idea,* è un esemplare, e nulla più; e che perciò nella filosofia platonica non vi sia alcuna traccia di quel panteismo, che il Teichmüller vi vuole ad ogni costo trovare. Se però si pensa che il ποιητής, il πατήρ, il δημιουργός, il τεκταινόμενος, insomma, quello che Platone chiamava il fabbro del mondo, è un simbolo, adoperato per esprimere l'attività produttrice dell'*idea;* se si pensa che questo architetto non crea *ex nihilo* nè la psiche, nè la materia, nè il παράδειγμα, perchè li trova e se ne serve—della psiche e della materia per costruire il cosmo, che perciò è un grande organismo animato, e del παράδειγμα, per modellare sull'impronta di esso le cose sensibili —, nasce il sospetto che veramente l'εἶδος e l'ἰδέα, essendo sempre immutabili, eterni e identici a se stessi, siano la sostanza reale e immanente, che è ad un tempo ψυχή e σῶμα, νοῦς e δόξα, ciò che è — τὸ εἶναι — e ciò che diviene — τὸ γίγνεσθαι. —

Di qui l'interpretazione panteistica della filosofia platonica, iniziata prima dall'Hegel (1) e sviluppata di poi dal Teichmüller (2).

Secondo questa interpretazione si è sostenuto che nella filosofia platonica le idee — εἶδος ed ἰδέα —, invece di avere un significato logico, concettuale o trascendentale, hanno piuttosto un valore ontologico, perchè essi sono sostanze vere e proprie — οὐσίαι —, soprasensibili, immanenti e sempre identiche a se stesse, anzi sono l'unica realtà, la quale, non essendo soggetta a mutamenti nella sua essenza, si manifesta nei fenomeni del mondo sensibile; il che vuol dire che in ogni cosa fenomenica, mentre diviene, risplende la presenza d'un'*idea,* anzi dell'eterna *idea,* si chiami dio o natura poco importa.

In questo modo la dottrina delle *idee* da gnoseologica diventerebbe ontologica, perchè le *idee,* essendovene una gerar-

---

(1) *Platon's pantheismus* — Brixen, 1877.

(2) *Geschicthe der Philosophie* — Zw. Bd. Erst. Th. p. 200 e seg. Wercke — Berlin, 1833.

chia, costituirebbero una monadologia che richiama quella di Leibnitz, e ogni *idea* sarebbe una sostanza reale, chiusa in se stessa, immanente, e che non riceve nulla dal di fuori. Ma se poi si pensa che alla sommità di questa gerarchia si trova la *idea* del bene, la quale si può dire, l' *idea* delle *idee*, la *monas monadum,* l'anima universale che si rivela in tutte le cose della natura, la dottrina platonica, secondo questi interpreti, sarebbe un vero panteismo monistico.

Che cosa ci sia di vero in questa interpretazione panteistica della dottrina delle *idee* platonica, non appartiene a me il farlo rilevare, specialmente in un lavoro circoscritto, come quello presente, all' esame delle teorie psicologiche di Platone, dopo la critica, fatta con tanta sottigliezza di spirito dai sostenitori dell'interpretazione teistica e perciò trascendentale dell' εἶδος e dell' ἰδέα. (1) Se però si considera che il pensiero speculativo di Platone andò soggetto ad un profondo sviluppo, che va dal concettualismo etico di Socrate, seguìto nei primi anni, al monismo trascendentale di Parmenide, e da questo al panteismo di Eraclito, il che dovette avvenire nell' età matura, si trova spiegato perchè la dottrina delle idee platoniche abbia dato luogo a tante interpretazioni, spesso così contradditorie.

Vi è però una difficoltà nello spiegare questo svolgimento del pensiero platonico, che si può dire insuperabile, perchè, non essendo possibile stabilire su dati certi nè l' autenticità, nè la successione cronologica della compilazione delle opere di Platone, non si possono determinare le fasi, attraverso le quali egli gradatamente dovette passare, cominciando dal concettualismo del suo maestro, per isviluppare il monismo trascendentale di Parmenide, sino a finire al panteismo di Eraclito.

---

(1) Chi voglia conoscere lo stato della quistione, che ancora è *sub judice*, può leggere, per citare qualche scrittore nostro che se ne sia interessato, le osservazioni critiche fatte del Tocco nelle sue *Ricerche platoniche* — Catanzaro, 1876 — e nel *Giornale Napoletano,* Nov. 1879, — ma specialmente il lavoro di A. CHIAPPELLI — *Della interpretazione panteistica di Platone* — in *Pubblicaz. del R. Ist. di Studi Superiori e di Perfezionamento.* — Firenze, Success. Le Monnier, 1881.

È certo però che Platone invece di fermarsi alle speculazioni giovanili, esposte nel *Protagoras,* nel *Crito* e nell' *Eutidemus,* apportò lentamente alle sue dottrine filosofiche rivolgimenti radicali, sicchè, in ultimo, a noi, che non possiamo scoprire il cammino percorso da lui, l' intiero suo sistema filosofico ora sembra oscuro e pieno di contraddizioni. E questa, secondo me, è la vera ragione, per cui l' εἶδος e l' ἰδέα hanno spesso un valore che varia sostanzialmente da opera ad opera, e financo in una stessa opera.

Ma, se si tiene presente che Platone, dopo avere seguìto le idee di Socrate e di Parmenide, non rimase estraneo all' influenza esercitata dalla filosofia pitagorica ed eraclitea, chè anzi lasciò nelle sue opere tanti punti di contatto con quest' ultime, io credo che si trovi giustificata l' opinione di quelli, i quali sostengono che le idee platoniche hanno valore trascendentale, e l' opinione degli altri, i quali sostengono che esse, invece, hanno un valore ontologico. È fuor di dubbio, infatti, che in moltissimi esempi l' εἶδος e l' ἰδέα, come si vide, significano i modelli soprasensibili delle nostre conoscenze; ma non si può negare anche che in molti altri casi le *idee* significano la realtà immanente che si manifesta nel mondo sensibile.

Questi due significati, trascendentale il primo, ontologico il secondo, rappresentano due periodi successivi dello svolgimento filosofico di Platone, e perciò ognuna delle due interpretazioni ha la sua ragion d' essere, almeno sotto l' aspetto storico.

Che, del resto l' εἶδος e l' ἰδέα abbiano il valore che prima l' Hegel e poi il Teichmüller vi hanno attribuito, non è fuori di proposito, perchè il sistema platonico era sorto dal bisogno di cercare qualche cosa di permanente fuori del sensibile, e questo non solo sotto l' aspetto gnoseologico, ma anche sotto quello ontologico.

Platone, infatti, ammise una molteplicità di *idee*, dette unità — ἕναδες o μόναδες — *Phil.* V, 15, A-B —, ognuna delle quali è inerente — ἐνοῦσα — in un oggetto sensibile, nel senso che in tutte le cose della natura, pure essendo così variabili e multiformi, risplende l' ἰδέα, nella quale trovano le loro unità.

Però, se queste unità siano ideali o reali, è un problema che

ha dato luogo alle più disparate interpretazioni della dottrina filosofica di Platone.

La maggior parte degli interpreti ha sostenuto che queste unità hanno un'esistenza puramente logica o ideale — *Phil.* VI, 15, D—, perchè ogni concetto, in confronto della molteplicità delle imagini, da cui è ricavato, è veramente un'unità mentale. Così, per es., con l'intelletto possiamo pensare che i molti siano uno e che l'uno sia una molteplicità — ἓν γὰρ δὴ τὰ πολλ' εἶναι καὶ τὸ ἓν πολλά — *Phil.* V, 14, C —; che l'identico e l'uno si generino insieme in una cosa e in molte — ταὐτον καὶ ἓν ἅμ' ἐν ἑνὶ καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι — *Phil.* V, 15, B.

Ma se si pensa che ognuna di queste unità, di cui parlava Platone, non è delle cose che nascono e periscono — τὸ ἓν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων — *Phil.* V, 15, A—; che ciascuna, essendo sempre la medesima, e non essendo soggetta nè a generazione nè a dissoluzione, perdura fermissimamente come unità (1) —; che, pur permanendo come tale, ognuna di esse, è posta—cioè, si manifesta—nelle cose che si generano e in quelle che sono indefinite—ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις—; e che, senza essere materialmente frazionata in una moltiplicità di cose sensibili, si conserva sempre la stessa: fa sospettare che quest'unità — ἕν —, che è e diviene, che concilia i contrari, l'identico e il diverso, l'uno e il molteplice, il finito e l'infinito, non sia soltanto logica o ideale, ma ontologica e reale.

Quelli che hanno concepito le ἕναδες e le μόναδες in questo modo, hanno sostenuto che le vere unità e le vere monadi sono le *idee,* sicchè l'ideologia platonica è una vera monadologia.

Però questa monadologia, che suppone una molteplicità di *idee*, in ultima analisi si riduce ad un monismo panteistico, perchè, al di sopra di tutte le *idee*, cè n'è una superiore, la quale si può dire la causa generatrice di tutte le cose. Questa *idea* suprema, che, non muta mai, che è eterna e che permane sempre la stessa, mentre si rivela in tutte le cose del

---

(1) μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτ'ὄλεθρον προσδεχομένην — εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην — *Phil.* V, 15, B.

mondo sensibile, è indicata nella terminologia platonica con diverse espressioni. Infatti, ora è detta τὸ ὄν = ciò che è — *Resp.* VI, XIX, 508, D—; ora τί τὸ ὂν ἀεὶ=ciò che è sempre—*Tim.* V, 27, D—; ora τὸ ὂν ὡσαύτως=che è sempre ad un modo — *Paedr.* XXVII, 247, C —; ora con οὐσία = sostanza — *Soph.* XXXV, 248, E —; ora con οὐσία ὄντως οὖσα = la sostanza di ciò che è — *Phaedr.* XXVII, 247, C—; ora αὐτὸ ὃ ἔστι = ciò che è in se e per se — *Resp.* X, II, 597, A—; ora τὸ παντελῶς ὄν = ciò che è perfettamente compiuto — *Soph.* XXXV, 248, E —; ora εἰλικρινῶς ὄν = ciò che puramente è — *Resp.* V, XX, 477, A, etc.

Si potrebbe dire, è vero, come hanno affermato i sostenitori dell'interpretazione teistico-trascendentale dell' *idee* platoniche, che con tutte queste espressioni Platone voleva provare che l' εἶδος e l' ἰδέα hanno un'esistenza ideale ma non reale, sicchè l' *idea,* considerata come l' essenza logica delle cose sensibili, per la mente è ciò che è, ciò che non muta mai, ciò che è perfetto e che si rivela in tutti gli oggetti che cadono sotto i sensi.

Ed è vero; perchè Platone, nel combattere il sensismo e il realismo volgare, sostenne sempre che la scienza è di ciò che è sempre lo stesso, costante ed universale, come sono le *idee,* le quali, secondo lui, essendo trascendentali, non derivano dai sensi, perchè questi ci danno il variabile, il multiforme, l' accidentale.

Ma questa spiegazione della dottrina delle idee non ostacola l'interpretazione panteistica, anzi questa può servire ad integrare quella. L' *idea* può essere da una parte la realtà immanente, che è, e che si manifesta nel divenire del mondo, e dall'altra, la sostanza logica delle cose sensibili, che la mente intuisce in se e per se, senza bisogno dell' aiuto dei sensi.

Una prova è che l' *idea* è ente, e, come tale, è detta da Platone τὸ παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν=ciò che è perfetto e che perfettamente si può conoscere —*Resp.* V, XX, 477, A—; il che vuol dire che essa è ad un tempo ente reale ed ideale, perchè, secondo lui, intanto noi abbiamo conoscenze, in quanto ci sono delle cose, cui queste conoscenze si riferiscano. Certo, le cose

non esistono in quanto sono pensieri; ma sono pensate, in quanto sono: Il niente non si può pensare. — *Resp. loc. cit. passim.*—Ora, le *idee*, come sostanze reali hanno un'esistenza oggettiva, ma, essendo di natura soprasensibile, non si possono conoscere che con la sola intuizione intellettuale. Di modo che il fatto che le *idee*, siano di quelle sostanze che stanno oltre il cielo—τά ἔξω τοῦ οὐρανοῦ—*Phaedr.* XXVI, 247, C,— che alberghino in un luogo intelligibile.—*Resp.* VI, XIX, 508, C—ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ—,non toglie che esse siano idee, che si trovano in ciò che è animato—ἰδέας ἐνούσας τῷ ὅ ἐστι ζῶον—*Tim.* XII, 39, E,— cioè, nell'universo, che, come si disse, è un animale vivente, secondo Platone.

Si potrebbe dire che le *idee,* anche così intese, non sono le cause produttrici del mondo fenomenico; ma se si pensa che, levato il mito, il ποιητής καὶ πατήρ,—*Tim.* V, 28, C — il πατήρ— *Tim.* X, 37, C—; il ὁ ποιῶν—*Tim.* VI, 31, B—; il ὁ τεκταινόμενος — *Tim.* V, 29 A—; il ὁ ξυνίστάς—*Tim.* VI, 29 E— ; il θεός—*Tim.* VI, 30 A—; il δημιουργός — *Tim.* V, 29 A—: l'αἰτία—*Tim.* V, 29 A--etc., non sono altro che la ψυχή, il νοῦς, il λόγος del cosmos— *Phil.* XVI, 28, D—, cioè, l'ἰδέα, perchè non ci può essere una psiche e una mente che animino e governino l'universo, senza l'*idea* con cui devono ordinarlo, si può dire che l'*idea* sia la stessa ψυχή — *Phil.* XVI, 30, C — in atto, che informa la materia cosmica — τὸ τοῦ παντὸς σῶμα—*Tim.* VII, 31, B—; lo stesso νοῦς e lo stesso λόγος universali, che, essendo sempre in moto, sono la legge della natura delle cose sensibili, in ognuna delle quali è impressa una traccia della loro presenza—παρουσία. — Una prova è che Platone chiamava la ψυχή l'essenza della vita—τὸ τῆς ζωῆς εἶδος — *Phaedo* LVI, 106, D — e diceva che essa è imperitura — ἀθάνατος.

Perciò con tutti questi termini, che, in fondo vogliono dire la stessa cosa, Platone, senza dubbio, supponeva l'immanenza di un principio immobile, eternamente identico a se stesso, la cui presenza — παρουσία — si manifesta in tutte le cose del mondo fenomenico; sicchè *idea* e fenomeno in questo modo

sono indissolubilmente congiunti. (1) L'*idea,* così intesa, è, come diceva Hegel, la realtà stessa che diviene (2), ma che però si conserva sempre la stessa, attraverso questo suo apparire nelle cose sensibili, perchè, essendo ciò che è, conserva la sua identità—ταυτότης—. Si può perciò dire che il mondo, in tutti i suoi aspetti sensibili, sia una epifania perfetta dell' *idea,* anzi una vera teofania (3), perchè l' *idea* è il divino che si rivela nell' ordine delle cose naturali.

Insomma, l'*idea* è l' uno nei molti, l'identico nel diverso (4), in cui si concilia l' essere e il divenire. La sua efficienza consiste in questo accordo dell'uno coi molti, dell' identico col diverso, dell' essere col divenire. (5)

L'*idea* considerata astrattamente, nella sua immanenza, chiusa in se stessa, non ha efficienza o produttività; ma diventa attiva nel divenire della materia. Per es., dio è *idea;* ma, quando si fa fabbro del mondo, diventa demiurgo, che è l'*idea* che diviene, il mondo, che diviene. Perciò Dio e natura sono l'*idea* che diviene mondo fenomenico. (6)

Quando l' *idea* si unisce con la materia diventa ψυχή, perchè ogni psiche ha bisogno del corpo per mettere in moto la sua attività. Inoltre la psiche è un' *idea,* perchè ogni cosa, considerata come *idea,* è universale, eterna, immortale; ma, in quanto è psiche particolare di questo e di quello, è mortale. Perciò c'è la mutabilità individuale in mezzo all'immutabilità cosmica (7).

E così l' idealismo platonico finì in un panteismo monistico ilozoistico (8).

Forse questa fu la ragione per cui Plutarco disse che l' ἰδέα,

---

(1) A. Chiappelli. — *Dell' interpretazione panteistica di Platone.* p. 16-17. Firenze, 1881. Successori Le Monnier.

(2) ibid. p. 21.

(3) ibid. p. 17.

(4) ibid. p. 24.

(5) ibid. p. 28.

(6) ibid. p. 29.

(7) ibid. p. 30.

(8) ibid. p. 29.

secondo Platone, non sussistendo da per se, pur tuttavia informa la materia priva di forma, e offre la causa alle cose perchè esistano e si possano palesare (1).

Per Teichmüller l'ideale, secondo Platone, è l'immanente nell'essere — l'οὐσία nella γένεσις; il τὸ ἀεὶ ὁσαυτῶς ὄν — e il τὸ μηδαμῶς ὄν, ἀλλ' ἀεὶ γιγνόμενον (2), — cioè, l'*idea*, è la conciliazione di ciò che è sempre ad un modo e di ciò che diviene sempre, attraverso tutte le variazioni, cui è soggetta la materia, per effetto del nascere, crescere e morire delle cose.

Questi due fattori — idea e moto — non restano indipendenti, ma si congiungono nell'unità del tutto vivente — ζῶον —, cioè, nel divenire, in cui si concilia l'essere e il non essere, l'identico e il diverso, il riposo e il moto, il determinato e l'indeterminato, l'uno e i molti (3).

In questo modo l'*idea* è l'anima immanente del divenire, la cui παρουσία si avvera nel mondo fenomenico, di cui è legge e fine (4).

Però, comunque sia la interpretazione che si voglia dare alla dottrina platonica delle idee, è certo che tutti gli interpreti si accordano in questo che, cioè, Platone con l'εἶδος e con l'ἰδέα volle dimostrare la possibilità della scienza, la quale non è αἴσθησις, nè δόξα, ma è ἐπιστήμη. Ora, la vera conoscenza, non è delle cose sensibili, che sono illusorie, ma di ciò che trascende ogni esperienza sensibile, perchè si rivela alla nostra intuizione intellettuale, come sempre identico a se stesso, cioè, come immanente. Tali sono l'εἶδος e l'ἰδέα, i quali, se, in se stessi considerati, sono immanenti, sono però trascendenti per le nostre facoltà conoscitive (5).

Ora, l'*idea,* sotto il punto di vista gnoseologico, è l'identità

---

(1) αὐτὴ μὲν μὴ ὑφεστῶσα καθ' αὑτήν, εἰκανίζουσα δὲ τὰς ἀμόρφους ὕλας, καὶ αἰτία γιγονμένη τῆς τούτων δείξεως—*De Placit. philos.* p. 882 D.

(2) ibid. p. 25.

(3) ibid. p. 26.

(4) ibid. p. 26.

(5) ibid. p. 32.

assoluta del soggetto e dell' oggetto, dell'ideale e del reale, perchè se l'*idea* diventa prima psiche e poi mente, il pensiero e la cosa pensata sono la stessa cosa, vista da due punti diversi.

E così l' *idea*, come diceva Hegel, la quale, mentre si obbiettiva nel mondo fenomenico, si allontana da sè, ritorna in sè stessa mediante il processo dialettico, che è la via con cui la mente arriva ad intuire l' assoluto.

14.°

νοῦς.

Con questo termine Platone indicava la facoltà intellettiva con cui la psiche, direttamente, cioè, senza l'aiuto di alcun elemento sensibile, scopre il vero—ἀλήθεια—, vale a dire, la realtà in se e per se — τὸ ὄν, ὅ τι ἔστι οὐσία —, intuendo con l' occhio della mente, cioè, mediante la pura ragione, le idee — εἶδος, ἰδέα.

Nella gerarchia delle facoltà psichiche, il νοῦς è la più nobile, non solo perchè sta al sommo—ἐπὶ τῷ ἀνοτάτω—, ma anche perchè le cose che ci fa conoscere—τὰ νοούμενα—si trovano nella regione del puro intelligibile — ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ — *Resp*. VI, XIX, 508, C —.

Esso è l'occhio della psiche; e come l'apparato visivo è l'organo sensore più importante, o, come diceva Platone, il più simile al sole fra gli organi sensori—ἡλιοειδέστατον... τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων—*Resp*. XV, XIX, 508, B—, perchè ci fa conoscere nella maniera più chiara le cose sensibili; così il νοῦς si può dire benissimo il senso interno per eccellenza, perchè, mediante esso, la psiche vede addentro alle segrete cose, sino a conoscere la loro essenza intima.

In vero, il νοῦς, a differenza dell' αἴσθησις, è una facoltà psichica pura, perchè per esistere non ha bisogno della presenza del corpo e perciò “ la psiche si può dire che è degli enti quello, al quale solo conviene di possedere l' intelletto „ (1). Infatti, se

(1) τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχήν —*Tim*. XVI, 46, D—.

si pensa che il σῶμα è una prigione per la psiche; che questa, finchè ne subisce l'azione, è menomata nella sua attività razionale, tanto vero che o dimentica tutto ciò che avea appreso nella vita preumana, o trova in esso un grande ostacolo per ogni sua ricerca, perchè i sensi le annebbiano ogni sua facoltà intellettiva; bisogna dire che il νοῦς, per esplicare tutte le sue potenze, deve essere libero da ogni contatto col corpo e da ogni relazione coi sensi. Una prova è che la psiche, " quando si affigge in quello, in cui risplende la verità e la realtà, lo comprende e lo conosce ad un tratto e mostra d'avere intelletto; mentre, quando si rivolge a quello che è mescolato di tenebra, che diviene e perisce,... allora rassomiglia a cosa priva d'intelletto „ (1).

Però, vero è che il νοῦς non può esistere senza la psiche (2); ma non tutte le psichi ne sono dotate. La ragione è che l'esistenza del νοῦς· richiede che la psiche non solo sia cosciente, ma anche che sia autocosciente. Un animale, che abbia soltanto la facoltà di sentire, senza avere anche quella di saper di sentire e sopratutto quella di saper di pensare e di volere, è privo di intelletto. Tali sono i bruti.

Al contrario, gli uomini avendo la coscienza di se, sono gli animali ragionevoli per eccellenza. Una prova è che nel linguaggio platonico il νοῦς vuol dire ora coscienza di se, ora mente, perchè questi due termini sono l'uno correlativo coll'altro.

La natura della psiche umana è quella di essere razionale, e questa qualità le è così connaturata che nel linguaggio platonico spesso il termine ψυχή ha il significato di νοῦς, non potendo il psicologo greco concepire quella senza questo (3).

---

(1) ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέ τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ ἔχειν φαίνεται. ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκοτῷ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενόν... ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι—*Resp.* VI, XIX, 508, D—.

(2) ἄνευ ψυχῆς οὐκ γίγνεται — *Phil.* XV, 30, C—, νοῦν... χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ — *Tim.* VI, 30, B.

(3) Del resto quest' opinione fu accettata anche da Teofrasto, il quale diceva che τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν ταὐτὸν εἶναι—*Diog. Laer.* IX, 22.

Infatti, è detto che la psiche coglie il vero—ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἅπτεται—*Phaedo* X, 65, B—da se sola, cioè, con l'attività intellettiva, senza fare uso dei sensi, perchè questi la ostacolarebbero, il che avviene quando essa si dà a ragionare—ἐν τῷ λογίζεσθαι—in se e per se.

Quest'uso è molto comune nella psicologia platonica, come si può rilevare da queste espressioni: παριέναι εἰς τὴν ψυχὴν = fare entrare nell'animo, per es., un dubbio, un'idea etc.—*Phaedo*, XL, 90, D—; εἰς τὴν ψυχὴν φέρειν τὸν λόγον=cacciare a forza nell'animo una ragione — *Resp.* I, XVII, 345, B—; λαμβάνειν ἐν ταῖς ψυχαῖς δόξας=accogliere nell'animo delle opinioni — *Resp.* II, XVII, 377, B—; τὴν ψυχὴν τυφλοῦν βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι = annebbiare la mente, guardando gli oggetti sensibili. — *Phaedo* XLVIII, 99, E — etc.

La ragione è che, oltre i sensi esterni, vi è anche un senso interno, cioè, una vista della psiche — τῆς ψυχῆς ὄψις — *Resp.* VII, IV, 519, B—, con la quale la mente appercepisce se stessa e intende l'intima essenza delle cose, perchè essendo simile al sole, — ἡλιοδής —, illumina il vero e lo rende intelligibile.— *Resp.* VI, XIX, 509, A —. (1)

Questa facoltà è la qualità specifica degli uomini, i quali, secondo Platone, sono i soli animali che abbiano intelligenza e ragione, mentre i bruti, per loro natura, sono ἄνοι e ἄλογοι, perchè la psiche dei primi può, muovendo in se medesima il pensiero—κινοῦσα ἐν ἑαυτῇ τὴν ἐννοῖαν—*Resp.* VII, VIII, 524, E—, meditare su se stessa e contemplare le cose come realmente

(1) Per indicare questo senso interno, con cui la psiche, non solo sente, ma anche sa di sentire, Platone adoperava diversi termini, ma il più espressivo è il verbo αἰσθάνομαι, il quale, oltre al significato sensoriale e percettivo, di cui fu detto a suo tempo, ha anche un significato intellettuale. Infatti, esso molte volte vuol dire: " comprendo, intendo, so ", perchè, come si avverte coi sensi, così si può anche avvertire con la mente. Quest'uso, che è comunissimo nella lingua greca, è assai frequente nel linguaggio platonico, sicchè mi dispenso dal citare esempi.

Del resto, lo stesso si riscontra nella lingua latina e nella nostra, dove il verbo *sentire* ha anche il significato di intendere etc.: " quod unum hoc animal—l'uomo—*sentit,* quid sit ordo.—*Cic. De Off.* 1, 4, 14 — ; Sic persuasi mihi, sic *sentio* — *id. De Senect.* 21, 78, etc.

sono; mentre la psiche degli animali subumani è priva di questa facoltà (1).

La psiche, mediante l'attività dell' intelletto — νοῦ κίνησις — *Leg.* X, VIII, 897, C—, può esplicare tutte le sue potenze razionali, e perciò con l' aiuto di esse arriva a conoscere l'essenza delle cose, senza ricorrere all' aiuto dei sensi.

In realtà, la psiche, mentre per mezzo della δόξα si forma le nozioni più o meno generali, e, per mezzo della διάνοια, si forma i concetti empirici — νοήματα —, per mezzo del νοῦς, in-

---

(1) Però Platone, oltre il νοῦς della psiche umana, ne ammise un altro nell'universo. La ragione non è difficile a trovarsi. Infatti, se si ricorda che il cosmos, secondo la sua dottrina ilozoistica, era considerato come un grande animale vivente, era logico che, per completare questa imagine antropomorfica, egli credesse che l'universo, essendo dotato di psiche, avesse anche una mente. Una prova è che, secondo queste credenze, egli diceva che " nella natura di Zeus — cioè, nell'universo — vi è una psiche regale e un intelletto regale per la sua potenza di causazione — ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμις — *Phil.* XVI, 30, D—; e che la mente ab eterno governa l'universo — ὡς ἀεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει — *Phil.* XVI, 30, D —. Questa era una credenza che egli prese in prestito dai suoi predecessori, i quali aveano detto che la mente e una certa sapienza meravigliosa e ordinatrice governassero le cose del mondo — οἱ πρόσθεν... ἡμῶν ἔλεγον νοῦν καὶ φρόνησίν τινα θαυμαστὴν συντάττουσαν διακυβερνᾶν — *Phil.* XV, 28, D —. Perciò Platone ammetteva una σοφία καὶ νοῦς universale, cioè, un' αἰτία κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα —, ordinatrice e regolatrice del mondo.

Ma questa idea antropomorfica del νοῦς fu suggerita dalla teleologia trascendentale con cui si cercavano spiegare i problemi dell'universo. Le origini storiche di questa ragione cosmica trascendentale si trovano nella filosofia presocratica, specialmente in Anassagora, il quale ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων — *Arist. De An.* 1, 2, 405, a, 13 —; dicendo che νοῦν ἐνεῖναι καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις καὶ τῆς τάξεως πάσης — *Arist. Metaphys.* 1, 4, 984, b, 15 —.

Però Socrate, e perciò anche Platone, si meravigliavano come mai Anassagora, dopo avere ammesso che il νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος — *Phaedo*, XLVI, 97, C —, avesse spiegato i fenomeni cosmici piuttosto meccanicamente, che teleologicamente, non usando della mente in nulla — τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενος — *Phaedo*, XLVII, 98, B —.

In Eraclito, poi, questa ragione cosmica, è detta λόγος — v. Zeller: *La Philosophie des Grecs*, v. 11, pag. 134, n. 2a, Paris, 1882 —, e in Empedocle, φρόνησις; termini, che con questo significato si trovano anche adoperati in Platone.

vece, intuisce l'essenza delle cose — ὅ τι ἔστι —, la quale, oggettivamente considerata, è οὐσία, mentre, considerata soggettivamente, è verità — ἀλήθεια —, cioè, è *idea* — εἶδος, ἰδέα —.

Il νοῦς, come attività razionale, che nello stesso tempo è intelletto e ragione, intende — νοεῖ — le cose che è destinato a conoscere — τὰ νοητά — e ha un campo di azione esteso a tutte le cose intelligibili — τὰ νοούμενα. — Di modo che sono *noumeni* l'οὐσία, il τὸ ὄν, l'ἀλήθεια, l'αἰτία, l'εἶδος e l'ἰδέα, insomma, tutto ciò che si può vedere con l'occhio della mente, perchè, l'essenze, il vero e le *idee*, non potendosi percepire coi sensi, sono soltanto intelligibili — ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον — *Tim.* XVIII, 51, D —, e formano quello che Platone chiamava τὸ νοητοῦ γένος τε καὶ τοπος —, cioè, la specie e la regione dell'intelligibile — *Resp.* VII, XX, 509, D—.

Per esprimere il lavoro mentale che la psiche fa, quando, mettendo in moto l'intelletto e la ragione, intuisce il vero e la realtà, Platone adoperava diversi termini, tra verbi e sostantivi, come νοέω=penso; ἐννοέω=considero attentamente — *Conviv.* XXVI, 207, C—; προσέχω τὸν νοῦν = volgo la mente — *Euthyd.* II, 272, D—; ὑποβλέπω εἰς τι = guardo con l'occhio della mente dentro una cosa — *Charm.* VIII, 160, D—; ὁράω=presto attenzione con la mente — *Charm.* X, 163, A — ἐπισκοπέω=contemplo spiritualmente — *Tim.* XVIII, 52, A —; σκοπέω = osservo con l'intelletto — *Conv.* XXI, 200, A—; σκέπτομαι πρός τι=penso=*Phaedo*, XLV, 95, E—; διασκέπτομαι πρός=medito — *Charm.* VIII, 160, E—; φρονέω=intendo, λογίζομαι=ragiono, etc.

Ora, nel fare una di queste operazioni, il νοῦς, da puro intelletto, diventa atto intellettivo — νόησις —, o atto raziocinativo — λογισμός —, o atto intellettivo teoretico e pratico ad un tempo — φρόνησις —. Il che vuol dire che il νοῦς, nello scoprire il vero e la realtà, continuamente passa dallo stato potenziale a quello effettivo.

Perciò se si esamina il significato di questi termini, la dottrina platonica intorno al νοῦς riesce chiara e completa in tutta la sua estensione.

Bisogna notare anzitutto, che, molte volte come al solito, tutti questi termini sono adoperati con una certa libertà.

Per es., essendo la mente sempre in moto o in atto, come quella che è l'essenza della psiche, Platone spessissimo adoperava promiscuamente il νοῦς e la νόησις, senza porre alcuna differenza sostanziale tra l'uno e l'altro termine. Infatti, qualche volta la νόησις è detta la facoltà mentale, che, nella gerarchia delle potenze della psiche, occupa il posto più elevato, perchè è ordinata a farci conoscere quella specie d'intelligibile—τὸ νοητόν—, che risiede più in alto—ἐπὶ τῷ ἀνωτάτω—*Resp.* VI, XXI, 511, E—, VII, VII, 523-4, *passim.*

Ma, considerata come atto intellettivo, la νόησις è destinata a contemplare—νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν—*Tim.* XVIII, 52, A—tutto ciò che, non essendo soggetto a nascita e a dissoluzione, —ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον—, non si può percepire coi sensi.

Di modo che, mentre la δόξα, come fu detto a suo luogo, si riferisce a ciò che diviene—περὶ γένεσιν—, la νόησις si riferisce a ciò che è sempre ad un modo—περὶ οὐσίαν—*Resp.* VII, XIV, 534, A— (1).

Però, sebbene Platone cercasse di sostenere che la νόησις è atto intellettivo puro, l'azione dei sensi da essa non si può escludere totalmente, almeno in quanto questi servono di suggestione al νοῦς, per metterlo in moto verso questa o quella direzione. Una prova è che spesso le cose, che cadono sotto i sensi, costringono la mente all'osservazione διακελευόμενα... τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν—*Resp.* VII, VII, 523, B—, perchè o sono suggeritrici—παρακαλοῦντα—o ridestatrici νοήσεως... ἐγερτικά—VII, VII, 523, E—di atti intellettivi. La ragione è che la psiche, eccitata dalle sensazioni e portata ad osservare le cose sensibili, mette subito in moto il raziocinio e l'intelligenza—πείραται λογισμόν τε καὶ νόησιν ψυχή παρακαλοῦσα ἐπισκοπεῖν — *Resp.* VII, VII, 524, B.

La νόησις, essendo la mente in atto, è il principio della scienza—νόησις ἀρχὴ ἐπιστήμης—*Defin.* 414, A—, perchè, mediante la ragion teoretica non si acquista il possesso di quelle scienze

(1) Lo stesso pensiero si trova espresso nel *Soph.*, XXXV, 248, A: Καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν, ἣν ἀεὶ κατὰ ὡσαύτως ἔχειν φατὲ...

particolari—ἐπιστῆμαι τινός—, che Platone chiamava τέχναι, ma la scienza della stessa scienza — ἐπιστήμη μαθήματος αὐτοῦ — *Resp.* IV, XIII, 438, C —.

Come organismo spirituale, che aspira al possesso dell'intelligibile, dove è la realtà e la verità, la psiche si nutre di idee, cioè, di tutto ciò che, essendo bello, sapiente e buono, è divino, e così corrobora le forze con cui compie quest'ascensione intellettuale (1).

Con questo egli intendeva dire che delle cose fenomeniche non vi è scienza—ἐπιστήμη—, perchè il fenomeno entra nel dominio del sensibile. Ora, secondo lui, i sensi ci dànno la πίστις, cioè, la credenza o la fede nell' esistenza di ciò che cade sotto di essi, e del modo con cui vi cade, ma non ci fanno conoscere le cause e l'essenza delle cose.

La vera scienza perciò è delle cose *noumeniche*, vale a dire di ciò che è percepito con l'occhio della mente, perchè le αἰσθήσεις ci fanno conoscere le cose nelle loro apparenze, mentre il νοῦς ci fa conoscere le cose nella loro intima natura.

Si può dire perciò che quelli, che non arrivano a conoscere le cose in se e per se, sono come i ciechi: questi sono privi della percezione delle cose sensibili, quelli, al contrario, sono privi della conoscenza delle cose intelligibili.—*Resp.* VI, 1, 484, C—. Perciò, come senza l' αἴσθησις non si potrebbe concepire l'esistenza di un fenomeno, cioè, di ciò che continuamente diviene, così, in modo analogo, senza il νοῦς, non si può concepire l'esistenza del *noumeno*, cioè, di ciò che è sempre identico a se stesso, com'è la realtà assoluta. L'essere, il vero, l'*idea*, per es., hanno esistenza obbiettiva, ma per la nostra psiche esistono, quando la mente, per mezzo dell'intuizione intellettuale, arriva a scoprirli nel mondo soprasensibile.

Platone perciò diceva che, per contemplare il vero, cioè, gli enti intelligibili — σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα —, " la psiche, senza dare ascolto alla voce dei sensi, deve raccogliersi e concentrarsi in

(1) τὸ δὲ θεῖον καλὸν, σοφὸν, ἀγαθὸν καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτον, τούτοις δὴ τρέφεταί τε αὔξεται μάλιστα τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα—*Phaedr.* XXVI, 246, E —.

se stessa, e non avere fede in nient' altro che in se stessa, qualunque sia l'essere che essa pensi in se e per se (1). „

Il che vuol dire che per iscoprire l'essenza delle cose, che, come si sa, secondo Platone, è l'ἰδέα o l' εἶδος, bisogna che ci sia un' ἀνάβασις, cioè, un' ascensione della psiche — τῆς ψυχῆς ἄνοδος — verso la regione dell' intelligibile — εἰς τὸν νοητὸν τόπον — *Resp.* VII, III, 517, B—. In realtà, la psiche, in quanto con la mente cerca di conoscere il vero, ἀναβαίνει, cioè, si eleva continuamente verso il mondo delle *idee,* senza fare uso di alcun elemento sensibile, ma servendosi delle sole *idee*, e per mezzo di queste procede e termina ogni suo procedimento intellettivo e razionale nelle *idee* stesse (2).

Ora, la più alta cognizione che possa essere concepita da mente umana è l' *idea* del bene — ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα — *Resp.* VI, XVI, 505, A—. Essa si trova al supremo limite dell' intelligibile — ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει — *Resp.* VII, XIII, 532, A — e costituisce l'apice, cui può arrivare la mente umana con la pura ragione, cioè, con la dialettica.

Quest' *idea,* che, secondo Platone, ha un' esistenza obbiettiva, si intuisce col solo νοῦς, il quale è l'unica facoltà razionale, che sia atta a fare scorgere più facilmente l' *idea* del bene — πρὸς τὸ ποιεῖν κατιδεῖν ῥᾷον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν — *Resp.* VII, IX, 526, D —.

Perciò, finchè non si arrivi a concepire tale *idea,* che, soggettivamente considerata, è un' intellezione, mentre, considerata obbiettivamente, è la vera realtà — ὅ τι ἔστιν —, non si ha una conoscenza dialettica delle cose, perchè chi non arriva a intuire l' οὐσία di ogni intelligibile, non può avere l' *idea* correlativa. — *Resp.* VII, XIV, 534, B—. Per es., chi non sappia definire per via della ragione l' *idea* del bene, — ὃς ἂν μὴ ἔχῃ διορί-

---

(1) αὐτὴν δὲ εἰς αὐτὴν ξυλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι... πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἀλλ' ἢ αὐτὴν αὑτῇ ὅ τι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὑτὴν αὐτὸ καθ' αὑτὸ τῶν ὄντων — *Phaedo* XXXIII, 83, A.

(2) αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη — *Resp.* VI, XXI, 511, C.

σασθαι τῷ λόγῳ τὴν ποῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν—*Resp.* VII, XIV, 534, B—, che si può dire la legge che governa il mondo fenomenico, non ha una vera scienza, perchè ignora che il mondo è quasi un' epifania di questa *idea,* la cui intuizione costituisce il più elevato sapere e il modello più eccellente della condotta umana.

Platone perciò chiamava l'*idea* del bene, sotto l'aspetto teoretico, effettrice di scienza e di verità, in quanto essa viene appresa con la mente — αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ—*Resp.* VI, XIX, 508, E —, cui serve di lume per iscoprire le leggi eterne che governano il mondo. Ma sotto l' aspetto pratico l' *idea* del bene è la ragione etica, il cui fine è l' attuazione del vero sotto la forma del buono e del bello. E questa è la ragione per cui la conoscenza intuitiva di siffatta idea è nello stesso tempo sapienza e virtù vera — σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθηνή—*Theaet.* XXV, 176, C—.

In effetti, se si cerca il principio e il fine ultimo della scienza, secondo Platone, " quello che ministra le verità agli obbietti conosciuti e che al soggetto conoscente attribuisce la facoltà di conoscere, è l'*idea* del bene, che è cagione della scienza e della verità, in quanto essa viene conosciuta mediante l'intelletto „ (1).

Ma, come guida direttrice della condotta umana, l' *idea* del bene dà luogo alle più elevate cognizioni, che abbiano valore pratico, perchè, usando di essa, le cose giuste diventano utili e giovevoli—ᾗ δίκαια... προσχρησαμένα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται—*Resp.* VI, XXI, 505, A—. Di modo che, se non si ha la conoscenza di quest' *idea*, si può dire che uno è privo del vero sapere, anche quando abbia conoscenza di tutte le rimanenti cose del mondo sensibile, perchè per Platone, che non cessò mai di essere greco, il sapere non è fine a se stesso, ma mezzo al buono operare. E per riuscire in questo scopo ci vuoil νοῦς e le sue forme: λόγος e φρόνησις.

---

(1) τοῦτο τοίνουν τὸ τὴν ἀλήθειαν, παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ'ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένοις μὲν διανοοῦ, — *Resp.* VI, 508, XIX, E —.

Di qui si vede che il νοῦς nel linguaggio platonico ha un significato molto esteso, perchè abbraccia ogni attività teoretica e pratica. In fatti, esso, sotto l'aspetto teoretico è λόγος, mentre, sotto quello pratico, è φρόνησις.

Vero è che spesso, nel linguaggio platonico, tra questi due ultimi termini non si può fare alcuna differenza sostanziale, tanto il significato dell'uno è identico a quello dell'altro; ma non bisogna dimenticare che il νοῦς, come attività dialettica, è ragion teoretica—λόγος—, la quale dà luogo al processo raziocinativo—τὸ λογίζεσθαι e ai ragionamenti—λογισμοί—; mentre, come attività etica, è ragion pratica—φρόνησις—, la quale diventa l'*idea-forza* della condotta umana. E se spesso questa differenza non è sempre visibile, la ragione è che il νοῦς è ad un tempo attività razionale, teoretica e pratica, perchè per il filosofo greco la vera sapienza è vera virtù—σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθηνή —, e viceversa. Di modo che il λόγος e la φρόνησις sono il doppio aspetto con cui si presenta il νοῦς alle nostre osservazioni.

Perciò Platone diceva che la mente, in quanto illumina il vero, è simile al sole—ἡλιοειδής—, ma, in quanto essa ci fa acquistare il sapere per uniformare le nostre azioni a quell'*idea* di bene, che traluce in tutte le cose della natura, è simile al buono—ἀγαθοειδής—*Resp.* VI, XIX, 509, A.

Si può dire adunque che l'intelletto ci fa da guida in ogni ricerca teoretica e pratica — νοῦς πάντως... ἡγεμών — *Leg.* XII, 963, A —, perchè, senza esso, non ci potrebbe essere nè la scienza, nè la virtù.

Insomma, il νοῦς, nel linguaggio platonico, serve ad indicare l'intelletto o la mente nel significato più generale, mentre il λόγος e la φρόνησις servono ad indicare lo stesso fatto, ma nel significato specifico. Questa è la ragione per cui questi due ultimi termini spesso si trovano rispettivamente adoperati insieme con νοῦς, senza una notevole differenza tra quelli e questo (1),

(1) Alle volte, infatti, sotto l'aspetto teoretico, si incontra il νοῦς o la νόησις insieme con λόγος e λογισμός—*Tim.* V, 28, A; *Resp.* VII, VII, 524, B—; altre volte, invece, si trova insieme con φρόνησις, ma sempre sotto l'aspetto pratico. — *Phil.* XVI, 28, D.

perchè, anche quando il νοῦς non stesse in questo rapporto col λόγος e con la φρόνησις, è certo che tra quello e questi vi è una tale correlazione da potersi dire che questi sono funzioni di quello.

Data l'esistenza del νοῦς implicitamente esistono le altre facoltà mentali; e, viceversa, venuta meno quella, vengono anche meno quest' altre. Perciò Platone diceva: " chi delle cose, su cui medita, sa dare ragione a se e agli altri, ha veramente intelletto; ma, se non sa questa ragione, per tutto quello di cui non sa dare ragione agli altri e a se medesimo, non dirai tu che non abbia intelletto? „ (1)

Come si è detto, il termine λόγος serve ad esprimere l' attività del νοῦς dal punto di vista teoretico, nel senso che la mente, mediante il λόγος, pensa, giudica, ragiona, per iscoprire la verità, verso cui tende. Secondo Platone, infatti, questa facoltà, che è la parola interiore della psiche, " è vera—ἀληθής—, cioè, apportatrice di verità, sia che, rigirandosi senza suono e voce, dentro quello che si muove da se, vale a dire nella psiche, si rivolga alle cose che sono sempre le stesse, sia che si rivolga a quelle che consistono nel divenire „.

" Quando si rivolge alle cose sensibili... allora si generano le vere opinioni e le ferme credenze; quando, al contrario, si rivolge alle cose intelligibili..., allora si compiono per necessità di cose mente e scienza „ (2).

Il λόγος perciò è una facoltà mentale superiore alla διάνοια; perchè, vero è che la psiche, per raggiungere il vero, adopera

---

(1) καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ' ὅσον ἂν μὴ ἔχῃ λόγον αὐτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν — ; *Resp.* VII, XIV, 534, B —.

(2) λόγος... ἀληθὴς γιγνόμενος περί τε θάτερον ὂν καί περὶ τὸ ταὐτόν, ἐν τῷ κινουμένῳ ὑφ' αὑτοῦ φερόμενος ἄνευ φθόγγου καὶ ἠχῆς, ὅταν μὲν περὶ τὸ αἰσθητὸν γίγνηται... δόξαι καὶ πίστεις γίγνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς, ὅταν δὲ αὖ περὶ τὸ λογιστικὸν ᾖ..., νοῦς καὶ ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται — *Tim.* IX, 37, B —.

l'uno e l'altra (1), ma, mentre la διάνοια serve a formare i concetti empirici, il λόγος è destinato a cogliere l'essere in se e per se—τί το ὂν ἀεὶ—. Quella, come si disse, è il pensiero discorsivo, perchè, nel formare i νοήματα, elabora le intuizioni empiriche; questo, al contrario, nello scoprire l'εἶδος o l'ἰδέα, che sono soggettivamente il vero, oggettivamente la sostanza delle cose, vale a dire, la realtà in se e per se, adopera l'intuizione intellettuale.

Perciò il λόγος, come facoltà mentale, che serve a conoscere l'intima essenza delle cose, è accompagnato dal νοῦς o dalla νόησις. Infatti, come fu detto, l'essere in se e per se, si può comprendere, secondo Platone, con l'intelletto unito alla ragione — νοήσει μετά λόγου περιληπτόν — *Tim.* V, 28, A —. A mo' d'es., gli uomini, se sono interrogati, dicono, riflettendo in se stessi, le cose come stanno, il che, non sarebbe possibile se dentro di essi non si trovasse scienza o diritta ragione — εἰ μὴ ἐτύγχανεν αὐτοῖς ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ὀρθὸς λόγος — *Phaedo* XVIII, 73, A —.

Come il νοῦς, anche il λόγος è una facoltà produttrice di conoscenze, perchè continuamente passa dallo stato potenziale a quello effettivo.

Perciò molto frequentemente il λόγος significa anche il processo logico o dialettico, che la mente fa per raggiungere il vero, e di qui le espressioni: λόγῳ διορίζεσθαι... = distinguere col ragionamento — *Tim.* XVIII, 51, B —; περιλαμβάνειν λόγῳ... = comprendere per mezzo del ragionamento—*Tim.* V, 28, A — ποιεῖν τοὺς λόγους περὶ... = ragionare intorno — *Resp.* VI, XX, 510, D —.

Ma il termine proprio a significare il processo che la mente fa per raggiungere il vero è λογισμός (2).

---

(1) Per es., i movimenti dei cieli non si possono comprendere se non con la ragione e col pensiero, cioè, con l'occhio della mente, ma giammai con la vista—ἃ δὴ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτά, ὄψει δ' οὔ—*Resp.* VII, XI, 529 D—.

(2) Il λογισμός qualche volta serve ad indicare il processo logico, che la mente fa nell'acquistare le conoscenze astratte. Per es., l'idea astratta di spazio — non la categoria — γένος τῆς χώρας — non si può apprendere coi sensi, ma con un certo ragionamento impuro, appena degno di fede—μετ'ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ, μόγις πιστόν — *Tim.* XVIII, 52, B —.

In vero, come ogni atto del νοῦς è una νόησις, cioè, un'operazione intellettiva, intesa in generale, così, in ispecie, ogni atto del λόγος è un λογισμός, cioè, un'operazione raziocinatrice, vale a dire, un ragionamento.

Di qui ne viene che in ogni psiche, dotata di νοῦς, vi è il λόγος, cioè, la ragion teoretica —, e perciò, per necessità di cose, vi è anche il λογισμός, non potendosi concepire una facoltà, la quale rimanga sempre in uno stato potenziale.

A dir vero, nel linguaggio platonico alle volte non si scorge nessuna differenza tra il λόγος e il λογισμός, in modo analogo a quanto si disse per il νοῦς e la νόησις; ma è certo che ogni λογισμός presuppone che vi sia un λόγος (1).

Il λογισμὸς è proprio della nostra psiche, perchè è il λόγος in azione. Si può dire, infatti, che ogni atto della condotta umana è l'esteriorizzazione del λογισμός, perchè, secondo Platone, gli uomini a differenza dei bruti, compiono le loro azioni sotto l'impulso del ragionamento—ἐκ λογισμοῦ πάντα ποιοῦσιν — *Conviv.* XXVI, 207, B —. Perciò egli diceva che la parte migliore della nostra psiche è quella che può andar dietro alla ragione — τὸ μὲν βέλτιστον τούτῳ τῷ λογισμῷ ἐθέλει ἕπεσθαι — *Resp.* X, VI, 604, D —; e che inoltre la psiche del savio crede di dovere vivere, seguendo la ragione e persistendo in essa—ἑπομένη τῷ λογισμῷ καὶ ἀεὶ ἐν τούτῳ οὖσα ... ζῆν οἴεται... δεῖν—*Phaedo* XXXIV, 84, A—.

Ad ogni modo, il λόγος e il λογισμός, sia che vogliano dire la stessa cosa, sia che il primo significhi la ragion teoretica in potenza, e il secondo la stessa ragione in atto, sono i mezzi, con cui, secondo Platone, il νοῦς arriva all'intuizione dell'assoluta, con cui, cioè, scopre la realtà, il vero, le *idee*.

Infatti, la cognizione dell'essere in se e per se, che rispetto alla mente è un'εἶδος o un'ἰδέα, mentre rispetto alla realtà og-

---

(1) Ora, poichè, secondo i miti platonici, dio è il νοῦς o il λόγος per eccellenza, vi è un λογισμός θεοῦ. Infatti, egli costruì l'universo, dopo avere ragionato dell'iddio, cioè, del mondo, che dovea sorgere—περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς — *Tim.* VIII, 34, A —; inoltre compose la psiche nella massa dell'universo, in forza di un ragionamento fatto nella sua mente—διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ — *Tim.* VI, 30, B —.

gettiva è il τὸ ὄν, l'οὐσία, si acquista con la pura ragione,—αὐτῷ τῷ λόγῳ — la quale si eleva a questa intuizione soprasensibile, mediante la facoltà dialettica — οὗ — ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει — *Resp.* VI, XXI, 511, B —.

Questa facoltà — τὸ διαλέγεσθαι — è pura, perchè la psiche, con la pura intuizione intellettuale, vede, come se avesse un occhio interiore, le cose nella loro intima essenza. E in ciò differisce dalle facoltà psichiche adoperate nelle altre scienze; perchè, mentre queste si valgono dei sensi e del pensiero, per darsi ragione delle cose fenomeniche, che costituiscono il loro obbietto, la dialettica, al contrario, è la sola disciplina che costringa la psiche ad usare della sola e semplice intelligenza per la scoperta del vero (1).

Una prova è che nel linguaggio platonico il λόγος, oltre a significare la facoltà mentale con cui la psiche intuisce il vero, direttamente, per forza propria, senza bisogno del suggerimento dei sensi, vuol dire anche l'essenza stessa delle cose soprasensibili. Per es., è detto che la sostanza e la ragion della psiche, in quanto è immortale, consiste nel potere che essa ha di muoversi di per se. Ora, il λόγος, considerato come la facoltà razionale, con cui si arriva immediatamente a concepire l'essenza delle cose, è la base fondamentale della dialettica (2). Infatti, " quando uno dà opera alla dialettica, e, senza l'aiuto dei sensi, per la sola forza della ragione, s'indirizza e aspira a conoscere quello che è ogni obbietto in se stesso, se non desiste, prima che abbia appreso il bene in se, allora egli giunge al compimento stesso dell'intelligibile „ (3).

---

(1) φαίνεται... προσαναγκάζον αὐτῇ τῇ νοήσει χρῆσθαι τὴν ψυχὴν ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν—*Resp.* VII, VIII, 526, B —.

(2) ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται — *Phaedr.* XXIV, 245, E —.

(3) οὕτω καὶ ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ, ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὅ ἐστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει—*Resp.* VII, XIII, 532, A—.

A differenza di tutte le altre discipline, che, per esistere, hanno bisogno dell' αἴσθησις, della δόξα, ma sopratutto della διάνοια, e che costringono la psiche a guardare sempre in basso, cioè, ad osservare le cose sensibili, la dialettica è la disciplina delle cose soprasensibili — περὶ τὰ ἄνω μάθησις — *Resp.* VII, X, 529 A —, perchè, come l'astronomia educa la mente a guardare sempre le cose celesti, senza dare troppo importanza a quelle terrene, così la dialettica abitua l'uomo a non contentarsi delle apparenze, ma a conoscere l'essenza delle cose, la quale non può cadere mai sotto i sensi, essendo puramente e semplicemente intelligibile. Platone perciò diceva che non si può riconoscere a nessun'altra disciplina la facoltà di far riguardare la mente in alto, se togli quella — la dialettica —, la quale versa intorno all'ente e all'intelligibile, cioè, all'invisibile (1). Secondo lui, l'unico metodo, con cui l'uomo può arrivare a scoprire il vero e a formare la scienza, è quello dialettico, in cui si adopera l'intuizione intellettuale, " perchè nessun altro riesce ad apprendere per una via universale ciascuno obbietto per se in quello che realmente è (2). Infatti, tranne la dialettica, che ha per obbietto la conoscenza dell'essere in se e per se, „ tutte le altre discipline si riferiscono o alle opinioni degli uomini e ai loro desiderj, ovvero sono rivolte tutte quante allo studio delle generazioni e delle composizioni delle cose naturali e di quelle composte.

E perciò queste discipline erano dette da Platone τέχναι = arti (3).

---

(1) ἐγὼ γὰρ αὖ οὐ δύναμαι ἄλλο τι νομίσαι ἄνω ποιοῦν ψυχὴν βλέπειν μάθημα ἢ ἐκεῖνο, ὃ ἂν περὶ τὸ ὄν τε ᾖ καὶ τὸ ἀόρατον—*Resp.* VII, X, 529, B—.

(2) τόδε γοῦν... οὐδεῖς ἡμῖν ἀμφισβητήσει λέγουσιν, ὡς αὐτοῦ γε ἑκάστου πέρι, ὅ ἔστιν ἕκαστον, ἄλλα τις ἐπιχειρεῖ μέθοδος ὁδῷ περὶ παντὸς, λαμβάνειν,—*Resp.* VII, XIII, 533, B —.

(3) ἀλλ' αἱ μὲν ἄλλαι πᾶσαι τέχναι ἢ πρὸς δόξαι ἀνθρώπων καὶ ἐπιθυμίας, εἰσὶν ἢ πρὸς γενέσεις τε καὶ αἰθήσεις ἢ πρὸς θεραπείαν τῶν φυομένων τε καὶ συντιθεμένων ἅπασαι τετράφαται.—*Resp.* VII, XIII, 533, B —.

Per es., vero è che la matematica in genere e in ispecie la geometria ci danno delle conoscenze di valore assoluto, per tutti gli uomini, quali sono gli assiomi e i postulati; se non che queste scienze non adoperano l' intuizione intellettuale, ma il ragionamento discorsivo — διάνοια — e perciò nel porre i loro problemi hanno bisogno di certi presupposti, che non si curano di spiegare. Tali sarebbero l'*idea* di unità, di spazio e così via.

Ora, secondo Platone, una scienza che ha bisogno di presupposti, senza avere i mezzi per provarli, non è una vera scienza, perchè ignora i principi fondamentali che guidano la mente alla ricerca del vero.

" La geometria, infatti, e le altre scienze che ne derivano, s' aggirano come in sogno intorno alla realtà, senza potere comprenderla ad occhi aperti, finchè, usando di ipotesi, le lascino restare immobili e indimostrate, non potendosene dare ragione (1). „

Il vero ragionamento è quello che serve ad apprendere l' essenza di ciascun obbietto; e questo, secondo Platone, è il ragionamento dialettico (2), cioè, l' intuizione intellettuale, che solleva in alto — ἀνάγει ἄνω — la mente, la quale, per mezzo di esso, sale — ἀναβάνει — verso l' intelligibile.

Sotto questo riguardo egli avea ragione di dire che " il solo metodo dialettico cammina per questa via, sollevando le ipotesi sino al principio stesso, affinchè ne ritraggano fermezza, e distrae chetamente l' occhio della psiche dalle illusioni delle cose sensibili, sollevandolo a contemplare in alto „ (3).

---

(1) ὡρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσεσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἐῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν — *Resp.* VII, XIII, 133, C —.

(2) Ἦ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας.— *Resp.* VII, XIV, 534, B—.

(3) οὐκοῦν... ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πόρευται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν, ἵνα βαβαιώσηται, καὶ... τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἠρέμα ἕλκει καὶ ἀνάγει ἄνω... — *Resp.* VII, XIV, 533, C —.

Si può dire perciò che la dialettica è la corona di tutte le scienze — θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν... —, l'ultimo termine delle scienze — τέλος... τῶν μαθημάτων — *Resp.* VII, XIV, 534, E—; perchè essa " produce l' elevazione della migliore parte della psiche verso la contemplazione di quello che si ha di più eccellente negli esseri „ (1).

In realtà, grazie a questa elevazione intellettuale, non solo si arriva a conoscere ciò che vi è di sostanziale di là dal mondo fenomenico e che non muta mai, come quello che è immanente e sempre identico a se stesso, ma si riesce anche a scoprire che *le cose tutte quante hanno ordine fra loro...*, perchè portano l' impronta di un disegno prestabilito dal τεκταινόμενος, cioè, dal costruttore del mondo. Di modo che il metodo della facoltà della dialettica—ὁ τρόπος τῆς τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμεως—*Resp.* VII, XIII, 532, D—ci prova che solo, mediante esso, la mente umana può arrivare a conoscere il vero, il bello e il buono assoluto, " dove, chi vi perviene troverebbe come un riposo e un termine del cammino fatto „ (2).

Ora, l'uomo, veramente morale, è quello che riesce a toccare questo limite del sapere umano, perchè, per Platone, se l' ignorante è un vizioso e incapace di praticare la virtù, il saggio, al contrario, per il solo fatto che possiede la scienza del bene e del male, ha la forza intellettuale e morale — la φρόνησις — di vivere come un uomo modello (3).

Il che vuol dire che lo stesso νοῦς, il quale, teoreticamente considerato, sotto forma di λόγος, serve ad acquistare le conoscenze dialettiche, praticamente considerato, sotto forma di φρόνησις, serve a raggiungere il vero morale mediante il vero intellettuale.

In questa maniera il passaggio dal λόγος alla φρόνησις nella

(1) ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέαν—*Resp.* VII, XIII, 532, C —.

(2) οἷ ἀφικομένῳ ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαυλα ἂν εἴη καὶ τέλος τῆς πορείας —*Resp.* VII, XIII, 532, E —.

(1) Perciò la φρόνησις è definita: ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν διάθεσις καθ' ἣν κρίνομεν τί πρακτέον καὶ τί οὐ πρακτέον — *Defin.* 411, D —.

psicologia platonica avviene naturalmente, per effetto dell'applicazione del metodo dialettico.

Ora, che la φρόνησις sia la ragion pratica non v'è dubbio, solo che si esamini il valore logico che Platone soleva attribuire a questo termine nell'uso più frequente. Bisogna notare però che esso nel linguaggio psicologico di questo scrittore ha vari significati e questi bisogna metterli in evidenza se si vuole spiegare il modo con cui Platone arrivò ad attribuirgli il significato definitivo di ragion pratica.

Come si sa, secondo l'origine etimologica, φρόνησις deriva da φρήν. Ora questo termine nell'uso più antico della lingua greca volle dire anzitutto quel tramezzo, che separa il cuore e i polmoni dagli altri intestini. In Omero, infatti, la φρήν o meglio le φρένες, spesso significano quello che i Latini chiamavano *praecordia* (1), e che Platone chiamò διάφραγμα (2).

In appresso gli antichi Greci, essendo ignari di fisiologia, credettero che quest'organo avesse un ufficio speciale nel risvegliare gli istinti, gli affetti e le passioni, perchè nelle forti commozioni le φρένες, secondo essi, alterano il ritmo del cuore e dei polmoni, lo stato del fegato e della bile e gli altri organi e le rispettive funzioni (3).

In questo modo le φρένες furono considerate come la sede dei sentimenti e delle emozioni. La ragione fu che i Greci, pur

(1) *Ilias* I, 103.

(2) *Tim.* XXXI, 70, A. — Egli disse che gli dèi collocarono nel petto la psiche mortale; ma poichè una parte di essa — la psiche irascibile — ha migliore natura, e l'altra — la concupiscibile — ne ha una peggiore, spartirono in due la cavità del torace, come se una parte fosse abitazione di donne e l'altra di uomini, spiegando in mezzo ad essa il diaframma, come un tramezzo — τάς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες —.

(3) In Omero perciò è detto che, quando Atride si levò per parlare, i precordi nereggianti intorno di sangue — lo riempirono molto d'ira nell'animo e gli occhi gli fiammeggiavano simili a fuoco — μένεος δὲ μέγα φρένες ἀμφιμέλαιναι πίμπλαντ' ὄσσε δὲ οἱ πυρὶ λαμπετόωντι εἴκτην—*Ilias*, I, 103—; che, mentre sospirava, gli tremava il cuore — τρομέοντο δὲ οἱ φρένες ἐντός — *Ilias*, X, 10—; che, nel sentir dire di Astianette " non fu sì forte il padre „, il cuore della madre dovea esultare — χαρείη δὲ φρένα μήτηρ — *Ilias*, VI, 481; e in questo senso si trova citato un gran numero di volte.

non sapendo spiegarsi l'origine di questi fatti psichici, osservavano però che la φρήν o il διάφραγμα esercitava un' azione più o meno efficace sul νοῦς, teoretico o pratico, e perciò turbava l'attività della mente (1).

I medici poi finirono col non fare più alcuna distinzione tra φρήν, φρένες e διάφραγμα, sicchè questi termini servirono a significare prima l'organo, sede della mente, e poi la stessa mente, forse perchè era credenza che il pensiero e l'intendimento avessero bisogno del sangue, il cui stato, normale o anormale, dipendesse dal diaframma (2).

È un fatto che a cominciare da Omero, la φρήν, oltre il significato di diaframma, ha anche quello di intendimento (3). Quest' uso, del resto, è comune nella lingua greca e si incontra presso molti scrittori di cose letterarie e filosofiche, come per es., presso Euripide (4), Pindaro (5), e spessissimo presso Empedocle (6), il quale anzi adoperò spesso φρήν e νοῦς senza una notevole differenza.

Qualche esempio non manca neppure in Platone, il quale più d'una volta adoperò φρήν invece di φρόνησις, per indicare la mente, come si può leggere nel *Theaetetus* — X, 154, D—, dove è detto che la mente non è inconfutabile negli errori — ἡ... φρὴν οὐκ ἀνέλεγκτος —; che tutte le cose della mente — πάντα τὰ τῶν φρηνῶν — si possono ricercare e apprendere; che qualche volta può giurare la lingua, ma non la mente — ἡ δὲ φρὴν οὐ ὑπέσχετο — *Conviv.* XX, 199, A —.

In ultimo, finalmente, la φρήν fu considerata come la facoltà

(1) Secondo Aristotile il διάφραγμα, o come egli diceva, il διάζωμα, prese il nome di φρήν per quest' azione che esso esercita sulla mente, detta quindi φρόνησις, perchè, cioè, αἱ φρένες... μετέχουσί τι τοῦ φρονεῖν e ποιοῦσι τὴν μεταβολὴν τῆς διανοίας — *De part. anim.*, 3, 10 —.

(2) Perciò Empedocle diceva che διὸ τῷ αἵματι μάλιστα φρονεῖν — v. 336 —; e che, per mezzo di esso, νόημα κυκλίσκεται ἀνθρώποισιν — v. 327.

(3) νήπιος, οὐδὲ τὸ οἶδε κατὰ φρένα Τυδέος, υἱός — *Ilias.* V, 406.

(4) γλῶσσ' ὀμόμωχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος — *Hipp.* v. 612.

(5) Πράσσει γὰρ ἔργῳ μὲν σθένος - βουλαῖσι δὲ φρήν — *Nem.* I, 40.

(6) οὐκ ἂν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιτο — v. 51.

più elevata della stessa psiche. Si vuole anzi che, secondo i Pitagorici, la φρήν fosse la qualità specifica della psiche umana, perchè, secondo essi, la psiche degli animali inferiori partecipa soltanto del θυμός e del νοῦς (1). È certo però che in Omero la mente di Giove è detta Διὸς φρήν — *Ilias*, X, 45; XII, 173 — e in Empedocle è detta sacra e immensa — φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος —.

Però nel linguaggio platonico il termine più comunemente adoperato è φρόνησις, che deriva da φρήν, ed è d'origine più recente nella lingua greca.

Secondo Platone la φρόνησις, infatti, significa l'appercezione del moto e del flusso intellettivo—φορᾶς γάρ ἐστι καὶ ῥοῦ νόησις— *Cratyl.* XXXVI, 411, D —, forse perchè il pensiero, inteso nel significato più generale, per questo psicologo è movimento interiore, sicchè la φρόνησις è la coscienza di questo moto. Questo termine perciò nel significato psicologico serve ad indicare anzitutto quello che noi diciamo coscienza di se, sentimento di se, perchè chi è autocosciente è ἔμφρων, come chi non è *compos sui* è ἔκφρων; e poi vuol dire l'intelletto, la ragione, insomma, la mente, speculativa e pratica, che la psiche porta *ab origine,* ma che ha bisogno per altro dello sviluppo completo dell'organismo per potere manifestare tutta la sua energia. Il bambino, infatti, in cui ancora le facoltà razionali della psiche non si sono completamente sviluppate, ha, secondo Platone, il principio dell'intelligenza — ἔχει πηγὴν τοῦ φρονεῖν μήπω κατηρτυμένην — *Leg.* VII, XIV, 808, D—.

Ora, secondo Platone, la φρόνησις si svolge di pari passo, come potenza speculativa e come attività pratica, e perciò nel suo linguaggio essa vuol dire ora intelletto puro e semplice, ora prudenza, la quale consiste nel contemperare il sapere e l'operare in conformità dell'idea del bene; in modo che chi arriva a produrre questa musica meravigliosa—ἁρμονίαν καλλίστην ἡρμοσμένος —, vive, contemperando la sua vita con un perfetto accordo delle parole con le azioni—ζῇν ἡρμοσμένος αὐτὸς αὑτοῦ τὸν βίον σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα—*Laches,* XIV, 188, D.

(1) *Diog. Laert.* lib. VIII, 30.

In realtà, molte volte, la φρόνησις ha quasi il significato del νοῦς teoretico, cioè, il significato di intelletto e di ragione. Perciò, questi due termini molto spesso sono adoperati promiscuamente. Una prova è che, in modo analogo a quanto si disse per il νοῦς, la φρόνησις è una facoltà intellettiva pura, " perchè le psichi, secondo Platone, esistendo, prima che avessero assunto la forma umana, libere dal corpo, aveano l'intelligenza „ (1).

Anzi per il possesso di questa facoltà mentale — περὶ αὐτὴν τὴν τῆς φρονήσεως κτῆσιν — non è necessaria la presenza del corpo, cioè, la comunanza di esso con la psiche, essendo questo d'ostacolo — ἐμπόδιον — all'acquisto del vero sapere. — *Phaedo,* X, 65, A —.

E questa facoltà, oltre a preesistere nella psiche alla vita preumana, sussiste anche dopo la morte, perchè " la psiche dell'uomo, che è morto, conserva una certa potenza e intelligenza anche dopo che essa si sia liberata da qualsiasi vincolo con la materia „ (2).

Considerata sotto questo punto di vista, si può dire che la φρόνησις è il presupposto di ogni facoltà razionale che accompagna il λόγος—*Tim.* V, 27, A—, o il νοεῖν—*Phil.* I, 11, B—. Per Platone, anzi, essa è la facoltà mentale pura nel vero senso della parola, perchè, " mentre le altre potenze intellettive, che si dicono della psiche, hanno qualche affinità con quelle del corpo,... quella che ha l'ufficio dell'intendimento, si trova ad essere qualche cosa più divina di qualunque altra potenza, perchè non se ne disperde giammai la facoltà „ (3).

Infatti, poichè il corpo, secondo Platone, non lascia alla psi-

---

(1) αἱ ψυχαὶ καὶ πρότερον, πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπου εἴδει, χωρὶς σωμάτων, καὶ φρόνησιν εἶχον — *Phaedo* XXI, 76, C. —

(2) ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καί τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν — *Phaedo,* XIV, 70, B —.

(3) Αἱ μέν... ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος... ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὖσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν... — *Resp.* VII, IV, 518, D —.

che possedere il vero e l'intelligenza (1), questa facoltà razionale si mette in moto, quando la psiche, meditando di per se, si eleva a ciò che è puro, eterno, immortale, e sempre identico a se stesso.... (2).

Considerata, poi, sotto l'aspetto etico, la φρόνησις significa la ragion pratica nel senso che, in tanto l'uomo si può condurre bene nella vita, in quanto il sapere, o meglio l'intelletto, con cui si acquista, deve servirgli di guida nella condotta che deve tenere per raggiungere il fine umano. Che la φρόνησις abbia questo valore teoretico-pratico nella terminologia platonica si può rilevare dal fatto che si trova adoperata spessissimo nei dialoghi etici. Per citare qualche esempio, basti ricordare che la dritta opinione, come fu accennato a suo tempo, secondo Platone, nell'operare rettamente è una guida non meno sicura della prudenza (3).

(1) —οὐκ ἐῶντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν— *Phaedo,* X, 66, A.—

(2) ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον... Ora, ciò è possibile, perchè la psiche ha questa facoltà razionale, che è detta intelligenza — τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται — *Phaedo,* XXVII, 79, D.—

(3) δόξα... ἀληθὴς πρὸς ὀρθότητα πράξεως οὐδὲν χείρων ἡγεμὼν φρονήσεως — *Meno,* XXXVIII, 97, B—; che la dritta via alla virtù — ἡ ὀρθὴ πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγὴ — è la φρόνησις — *Phaedo,* XIII, 69, A-B —; che ogni virtù vera si acquista μετὰ φρονήσεως — *Phaedo,* XIII, 69, B—; che tutte le cose degne di stima, separate dalla saggezza—χωριζόμενα φρονήσεως—, non hanno valore, come fossero una scenografia — σκιαγραφία — *Phaedo,* XIII, 69, B —; che i saggi sono quelli che amarono la sapienza — ἤρων... φρονήσεως — *Phaedo,* XII, 68, A, B —; che essi sono i soli, che possano giudicare delle cose con conoscenza di causa — μετὰ φρονήσεως — *Resp.* IX, XVIII, 582, D —; cioè, con esperienza, intelligenza e ragione — ἐμπειρίᾳ καὶ φρονήσει καὶ λόγῳ — *Resp.* IX, VIII, 582, E —; che i desiderj smodati sono dannosi alla psiche in confronto della saggezza e della temperanza = πρός τε φρόνησιν καὶ τὸ σωφρονεῖν — *Resp.* VIII, XII, 559, B—, etc.

E questo significato pratico è così messo in rilievo nel linguaggio platonico che la φρόνησις si trova nel numero delle virtù — *Leg.* I, VI, 631, C — ed è detta guida principale per il conseguimento di ciò che è divino e buono — ὃ δὴ πρῶτον αὖ τῶν θείων ἡγεμονοῦν ἐστὶν ἀγαθῶν. — Platone anzi diceva che essa è la guida principale per il conseguimento di ogni virtù — πρώτην τὴν τῆς ξυμπάσης ἡγεμόνα ἀρετῆς — *Leg.* III, VIII, 688, B —. Essa anzi è detta δύναμις ποιητικὴ καθ' αὑτὴν τῆς ἀνθρώπου εὐδαιμονίας — *Defin.*, 414, D —.

15.°

ἡδονή e λύπη.

Come fu notato a suo tempo, la lingua greca non ha una parola per esprimere quello che noi diciamo tono o colorito della sensazione, e che alcuni chiamano anche sentimento. Il linguaggio platonico è un esempio di questa povertà terminologica. Chi, infatti, si provi a studiare la funzione o meglio la facoltà affettiva nelle opere di Platone, trova che costui, in mancanza di termini adatti, adoperava la parola αἴσθησις per indicare lo stato primitivo o fondamentale, piacevole o doloroso, che vien detto sentimento. Per questo scrittore, è vero, l'αἴσθησις, da una parte, come forma embrionale della percezione, anzi, come percezione vera e propria, ha un contenuto oggettivo, perchè essa per natura, sotto questo rispetto, è sempre rappresentativa; mentre, dall'altra parte, poi, considerata come lo stato più semplice del piacere e del dolore, ha un contenuto soggettivo, perchè, sotto quest'altro rispetto, è sempre affettiva. Ma per esprimere questo doppio ufficio dell'αἴσθησις, Platone trovava nella propria lingua un termine solo, quello, cioè, per indicare che l'αἴσθησις, rispetto al contenuto oggettivo, è una ψυχῆς διὰ σώματος εἰσάγγελσις — *Defin.* 414, C —, mentre non trovava alcun termine logico per indicare che la stessa αἴσθησις, essendo una ψυχῆς φορά, rispetto al contenuto soggettivo, è anche un sentimento.

Nella sua terminologia psicologica l'αἴσθησις, come fu accen-

nato, vuol dire non solo la sensazione propriamente detta, ma anche il sentimento, perchè Platone non arrivò a distinguere che questi due fatti psichici, per quanto siano intimamente connessi, hanno ognuno un'individualità propria. Sfornito, com'era, di cognizioni biologiche in generale, e in particolare di quelle anatomiche e fisiologiche, questo scrittore, che, per sistema, nella psicologia riconosceva valido il metodo introspettivo soltanto, non poteva sospettare che vi potessero essere vie di conduzioni speciali e forse centri cerebrali differenti per i processi conoscitivi e per quelli affettivi. E perciò, come tutti i psicologi, sostenitori della dottrina dell' intellettualismo, credeva che gli stati piacevoli e dolorosi, dalle forme più semplici, quali sono quelli che accompagnano la sensazione, sino alle più elevate, quali sono i sentimenti che accompagnano l' intelletto e la ragione, fossero accessorii dei processi rappresentativi e intellettivi.

Una sola cosa, almeno all'apparenza, c'è però di vero in questa dottrina psicologica, ma che pare contraddittorio con quello che fin qui si è detto, ed è che Platone riconobbe che la vita psichica in tutti gli organismi, vegetali ed animali, comincia con la sensibilità piacevole e dolorifica; ma, per mancanza di altri termini, chiamò questa sensibilità αἴσθησις ἡδεῖα καὶ ἀλγεινή—. *Tim.* XXXIV, 77, B—. In fatti, egli diceva che le piante,—φυτά—le quali, per certo, non hanno organi e funzioni di natura conoscitiva, partecipano—μέτεστι—di questa sensibilità affettiva; e che, a maggiore ragione, i così detti bruti—θηρία—si affacciano alla vita per mezzo del piacere o del dolore, o, come diceva lui, per mezzo del sentimento sensitivo, qual' è l' αἴσθησις sotto il punto di vista del sentimento.

Lo stesso si deve dire degli uomini, nella cui psiche la prima a sorgere è la sensibilità originaria affettiva—πρῶτον... αἴσθησις... ξύμφυτος γίγνεσθαι—*Tim.* XIV, 42, A—, come ce lo prova il fatto che i primi sentimenti dei bambini sono il piacere e il dolore—τῶν παίδων παιδικὴν εἶναι πρώτην αἴσθησιν ἡδονὴν καὶ λύπην—*Leg.* II, I, 653, A—. Si può dire perciò che l' alba della vita psichica si affacci con l' αἴσθησις, intesa nel significato affettivo, e che il tramonto di essa finisca quando, dopo l' arresto o la distruzione della funzione conoscitiva e impulsiva, viene anche

a mancare la sensibilità piacevole o dolorifica. E in questo senso è vero che la morte è μηδεμία αἴσθησις—*Apol.* XXXII, 40, C—, cioè, l'assenza di ogni sentimento, o meglio la privazione non solo dell'autocoscienza, ma anche della coscienza del piacere e del dolore.

Ma anche in questi casi sopracitati, la verità è che l'αἴσθησις, la quale pare voglia significare il sentimento puro e semplice, e che preceda la sensazione-percezione, o che almeno ne sia indipendente, ha sempre nel linguaggio platonico un doppio significato, affettivo e conoscitivo ad un tempo, che per il psicologo greco sono assolutamente inseparabili. Ogni sentimento di piacere o di dolore perciò implica l'esistenza di una sensazione-percezione, immediata o mediata, e viceversa, perchè, secondo Platone, non ci può essere uno stato affettivo piacevole o doloroso senza un processo conoscitivo, sia anche elementarissimo, come l'εἰσάγγελσις della sensazione-percezione, cui quello è accessorio; e, al contrario, non ci può essere uno stato conoscitivo, passivo o attivo, cioè, percettivo o intellettivo, che non produca uno stato di piacere o di dolore.

Di modo che, se, rispetto al contenuto oggettivo, l'αἴσθησις è una facoltà conoscitiva — γνωριστική —, rispetto al contenuto oggettivo essa è una facoltà affettiva, cioè apportatrice di piacere o di dolore. Nel primo caso ha una qualità, che è correlativa alle proprietà percepite negli oggetti sensibili; nel secondo caso, al contrario, ha una tonalità, che è correlativa allo stato in cui si trova il soggetto senziente, e che può essere piacevole o dolorosa—ἡδεῖα o ἀλγεινή—*Tim.* XXXIV, 77, B—. Perciò le espressioni τῶν κακῶν αἴσθησις— *Ax.* X, 369, E—, τῶν ἀγαθῶν στερήσεως αἴσθησις — *Ax.* X, 370, A—, significano, rispettivamente, la coscienza dei mali e la coscienza della privazione dei beni, tanto sotto l'aspetto conoscitivo, quanto sotto quello affettivo. E così pure la morte, considerata come μηδεμία αἴσθησις, significa che essa è la cessazione di ogni stato di coscienza, cioè, la privazione di ogni sentimento sensitivo e di ogni sensazione propriamente detta.

Si noti, inoltre, che Platone si servì dello stesso termine αἴσθησις per indicare non solo i sentimenti sensoriali, per la cui esi-

stenza non interviene il νοῦς, ma anche quelli che sono elaborati o prodotti dall'attività mentale. Una prova è che i bruti, essendo ἄνοι, cioè, privi d'intelletto, non hanno, secondo lui, nè il sentimento nè la nozione di quello che fa ordinati o disordinati i movimenti del corpo, cioè, del tempo musicale, e che produce il ritmo e l'armonia (1).

Al contrario, gli uomini, essendo per natura λογιστικοί, cioè, dotati di intelligenza e di ragione, sono i soli animali, cui gli dèi impartirono il sentimento e la nozione del ritmo e dell'armonia, capace di produrre piacere (2).

In qualche altro luogo si trova detto che l'uomo è dotato del τὴν ῥυθμοῦ τε καὶ ἁρμονίας αἴσθησιν — *Leg.* II, I, 672, D—; e che esso, ricevendo questo sentimento, produsse il ballo (3).

E, finalmente, è notevole mettere in evidenza che Platone chiamò αἴσθησις tanto il sentimento prodotto da stimoli periferici, quanto il sentimento, o, come si dice oggi, l'emozione, la cui causa è interna o cerebrale.

Questa è la ragione per cui non solo i piaceri e i dolori, ma anche i desiderj e i timori — ἡδοναί γε δὴ καὶ λῦπαι καὶ ἐπιθυμίαι καὶ φόβοι — *Theaet.* XII, 156, B — furono detti αἰσθήσεις.

Si può dire perciò che nella psicologia platonica gli stati affettivi e quelli conoscitivi sono intimamente connessi tra loro, perchè, pur essendo rispettivamente irriducibili gli uni agli altri, si trovano sempre nella più perfetta correlazione.

Infatti, chi si fa a studiare la terminologia, che questo scrittore adoperò per esprimere gli stati affettivi e conoscitivi, trova che Platone spesso si servì degli stessi termini per indicare i sentimenti e le conoscenze, sia sensoriali che spirituali. Per es., l'espressione αἰσθάνεσθαι αἴσθησιν può voler dire, secondo

---

(1) τὰ μὲν οὖν ἄλλα ζῷα οὐκ ἔχειν αἴσθησιν τῶν ἐν ταῖς κινήσεσι τάξεων οὐδὲ ἀταξιῶν, οἷς δὴ ῥυθμὸς ὄνομα καὶ ἁρμονία. — *Leg.* II, I, 653, E —.

(2) .... ἡμῖν — ἀνθρώποις — δεδωκέναι τὴν ἐνρυθμόν τε καὶ ἐναρμονίαν αἴσθησιν μεθ' ἡδονῆς — *Leg.* II, 1, 654, A —.

(3) αἴσθησιν λαβὼν τοῦ ῥυθμοῦ ἐγέννησε τε ὄρχησιν... — *Leg.* II, I, 673, D —.

il caso, ora ricevere una sensazione, ora provare un sentimento.

Lo stesso si può dire del verbo πάσχειν, il quale alle volte significa subire, avvertire un'impressione — *Phil.* XIX, 33, 34 *passim.* — ; altre volte, provare un sentimento piacevole o doloroso, che accompagna una sensazione qualsiasi, come, per es., avviene quando si mangia (1); e altre volte, infine, provare un'emozione di piacere o di dolore, come per es., quando si ha ammirazione per una persona o si riceve l'impressione della meraviglia (2). Perciò il termine πάθος vuol dire ora la pura e semplice modificazione psichica, ora il sentimento o sensoriale o intellettuale. Per es., parlando della meraviglia, Platone diceva che essa è un sentimento, cioè, un'emozione da filosofo (3).

Però, regolarmente, per indicare gli stati affettivi, egli adoperò anche una terminologia propria alla natura di questi sentimenti, siano sensitivi che intellettivi.

Per designare il piacere corporeo, che accompagna o segue le sensazioni, egli usava ora l'espressione πάθος ἡδύ = sentimento piacevole — *Tim.* XXVII, 64, D—, ora il termine ἡδονή= piacere, che è il più comune; ora il detto τὸ ἡδύ = la dolcezza — *Resp.* IX, IX, 583, E; *Phil.* IV, 13, A — ; ora il nome χαρμονή = gioia — *Phil.* XXVI, 43, C —; ovvero adoperava il verbo ἥδεσθαι = godere — *Phil.* III, 12, C-D; — χαίρειν= gioire — *Resp.* II, 1, 357, A - D; IX, IX, 583, D — *Phil.* XVIII, 33, B—, etc.

In quanto ai sentimenti piacevoli d'origine intellettuale, la terminologia è incerta, perchè alle volte questi stati affettivi sono indicati con termini propri, come per es., ora con τέρψις = gioia — *Phil.* I, 11, B —; ora con χάρις = gaudio — *Leg.*

---

(1) Platone perciò diceva che prova piacere — ἥδεσθαι... ἐσθίοντά τι ἢ ἄλλο ἡδὺ πάσχοντα αὐτῷ τῷ σώματι. — *Protag.* XXIII, 337, C—.

(2) Quest'uso è comunissimo in Platone. Alcibiade, parlando dell'impressione ricevuta dai discorsi di Socrate, diceva: εἶπον... ὑμῖν, οἷα δὴ πέπονθα αὐτὸς ὑπὸ τῶν τούτου λόγων καὶ πάσχω ἔτι καὶ νυνί. — *Conv.* XXXII, 215, D—.

(3) μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν — *Theaet.* XI, 155, D—.

II, X, 667, B e C —; ora con χαρά = beatitudine — *Cratyl.* XXXII, 419, C —; ora col verbo εὐφραίνεσθαι = dilettarsi — *Protag.* XXIII, 337, C — e altre volte, infine, e più frequentemente, con gli stessi termini adoperati per denominare i piaceri corporei.

Per esprimere il dolore corporeo, il πάθος ἀλγεινόν — *Tim.* XXVII, 64, D—; egli, come regola generale, adoperava il termine λύπη, che è d'uso comunissimo, ma spesso lo denominava ora τὸ λυπερόν = fastidio — *Resp.* IX, IX, 583, E — ; ora ὀδυνή = sofferenza — *Phil.* XXVI, 42, D—; ora τὸ ἀλγεινόν = spasimo — *Resp.* IX, IX, 584, A— ; ora ἀλγηδών = angoscia — *Phil.* XXV, 41, C — ; ora ἀνία = tormento — *Cratyl.* XXXII, 419, C — ; ovvero adoperava verbi di significato affine, come πάσχειν = soffrire — *Phil.* XX, 35, A-B — ; λυπεῖσθαι = dolersi; ὀδυνᾶσθαι = affliggersi — *Resp.* IX, IX, 583, D —; ἀλγεῖν = essere angosciato — *Resp.* IX, IX, 584, A — etc.

Per esprimere i sentimenti dolorosi d'origine spirituale, si può dire che nel linguaggio platonico non vi sia una terminologia propria, perchè gli stessi termini sopracitati frequentemente servono per designare i dolori corporei e quelli morali (1).

Della terminologia sopraesposta risulta che nella psicologia platonica bisogna distinguere due specie di sentimenti; i sensitivi o corporei, e gli spirituali o psichici. I primi traggono origine dalle αἰσθήσεις, i secondi dalla ψυχή propriamente detta, cioè, dal νοῦς e dalle forme funzionali di esso.

Questa distinzione corrisponde alla distinzione delle facoltà conoscitive, in senso ed in intelletto, e perciò anche alla distinzione delle conoscenze in empiriche e in razionali, di cui i sentimenti sono, secondo Platone, elementi accessori.

Però ognuna di queste specie di sentimenti ha bisogno di condizioni speciali per esistere.

Per avvertire i sentimenti d'origine sensoriale bisogna che il

(1) Chi vuole conoscere, poi, la spiegazione etimologica di questi termini, legga il c. XXXII del *Cratylus*, dove, al solito, tra il faceto e il serio, Platone sembra canzonare la filologia.

corpo e la psiche siano impressionati insieme, e che insieme reagiscano, come quando si verifica una sensazione (1).

Questi sentimenti sono d'origine psico-corporea, come le αἰσθήσεις, e perciò sono mutamenti di coscienza, prodotti da mutamenti corporei—μεταβολαί—*Phil.* XXVI, 43, C—; il che vuol dire che, in tanto sono movimenti nella psiche — κινήσεις ἐν ψυχῇ—*Resp.* IX, IX, 583, E—, in quanto prima sono stati movimenti nel corpo. La ragione è che ogni soggetto senziente—τι τῶν ἐμψύχων—, avendo gli organi sensori, esposti all'azione degli stimoli — παθήματα —, è anche un oggetto che deve patire — τὸ πάσχον—, cioè, che deve subire qualsiasi sorta d'impressione, che possa essere avvertita dai sensi — *Phil.* XXVI, 43, B —. Di modo che ogni αἴσθησις, secondo Platone, sia che si consideri come sensazione, sia che si consideri come sentimento, è sempre un πάθος.

Di qui si vede che i sentimenti psico-corporei, essendo misti, hanno bisogno, per verificarsi, di tutte quelle condizioni che sono necessarie all'esistenza delle sensazioni, dalle quali, come si disse, sono inseparabili. Perciò per i piaceri e per i dolori d'origine sensibile, ci vuole anzitutto la cooperazione del corpo e della psiche — la κίνησις κοινῇ —, perchè le impressioni siano comunicate alla coscienza attraverso gli organi sensori (2).

Questa cooperazione, κοινωνία, com'è detta in Platone, è necessaria, perchè ben è vero che vi sono piaceri e dolori corporei, o meglio psico-corporei, ma non bisogna dimenticare che il corpo, per propria natura, è insensibile, isolatamente preso, a qualsiasi impressione. Esso deve la sua sensibilità alla psiche, senza la cui presenza non potrebbe avvertire nessun πάθημα, cioè, nessuna impressione, di quelle che cadono sotto i sensi. Il che vuol dire che, in ogni caso, è sempre la psiche quella che avverte le impressioni, cioè, che ha αἰσθήσεις, sotto il dop-

---

(1) ἐν ἑνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γίγνεσθαι κοινῇ καὶ κινεῖσθαι — *Phil.* XIX, 34, A —.

(2) αἵ γε διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν τεινοῦσαι — *Resp.* IX, IX, 584, C —.

pio aspetto di sensazioni e di sentimenti.—*Axioc.* III, 365, E— *e seg.*

Si comprende perciò che tutto quello che si disse per l'αἴσθησις come sensazione, vale anche per l'αἴσθησις come sentimento. Infatti, nei casi, in cui, per causa dell'intensità assai debole dello stimolo, si verifica l'ἀναισθησία, non solo vi è l'assenza assoluta della sensazione, ma anche vi è quella del sentimento— *Axioc.* III, 365 *passim; ibid.* X, 370, *passim* —. Come fu accennato a suo tempo, il soggetto senziente non può avvertire tutte le impressioni, che realmente subisce, perchè le eccitazioni che sono assai deboli, restano fuori della nostra coscienza — τά γε τοιαῦτα λέληθε πάνθ' ἡμᾶς — *Phil.* XXVI, 43, B —. In questo caso, mancando la sensazione-percezione — il τὸ αἰσθάνεσθαί τι —, manca anche lo stato piacevole o doloroso — il τό πάσχειν —, che regolarmente l'accompagna.

Al contrario, i piaceri e i dolori della seconda specie, non hanno, secondo Platone, alcuna origine corporea o mista, perchè derivano dalla libera attività della psiche, la quale, come ha conoscenze pure, cioè, d'origine razionale, per mezzo del νοῦς, così, in modo analogo, ha anche piaceri e dolori puri o d'origine spirituale.

Secondo questa distinzione, che però non ha alcun fondamento positivo, da una parte il corpo, separatamente dalla psiche, avrebbe passioni proprie a parte — τὸ σῶμα καὶ χωρὶς τῆς ψυχῆς τοῖς παθήμασι διείληπται—*Phil.* XXV, 41, C—, nel senso che esso, può cagionare alla psiche il dolore ovvero il piacere, per effetto di qualche impressione — τὸ δὲ τὴν ἀλγηδόνα ἤ τινα διά πάθος ἡδονὴν τὸ σῶμα ἦν τὸ παρεχόμενον—*Phil.* XXV, 41, C—. E d'altra parte, la psiche, indipendentemente dalle passioni, cui può essere soggetto il corpo, avrebbe piaceri e dolori propri — χωρὶς τοῦ σώματος. — *Phil.* XVIII, 32, C—; quali sono i desiderj, le speranze, i timori, e sopratutto quei sentimenti, o meglio, come si dice oggi, quelle emozioni, che derivano dalla ricerca e dalla contemplazione della verità, la quale, secondo Platone, è suprema bellezza e supremo bene.

Rispetto alle cause, che producono lo stato di piacere o di dolore, Platone sostenne una teoria, che può essere accettata anche ai nostri giorni.

Egli chiamava i sentimenti corporei, o meglio psico-corporei, ora κινήσεις ἐν ψυχῇ—*Resp.* IX, IX, 583, E—, ora μεταβολαὶ—*Phil.* XXVI, 43, B-C —, cioè, mutamenti che avvengono nella psiche, però sempre per la via del corpo, vale a dire, degli organi sensori; perchè, in tanto vi può essere un *motus animi*, o una perturbazione psichica, in quanto prima vi è stato un moto corporeo o una perturbazione fisica.

Ora, la vita psico-corporea è continuamente esposta a molti di questi mutamenti che modificano lo stato fisico o psichico della nostra esistenza, e che noi avvertiamo a volte come piacere, a volte come dolore.

Una delle cause, per cui queste modificazioni sono avvertite come piacevoli o come dolorose, è il grado dell' intensità dello stimolo e il modo con cui questo agisce sull' organismo. Se, infatti, il πάθημα è assai debole e agisce lentamente, il πάθος o non si avvera o resta inavvertito; se, al contrario, è di tale intensità da potere essere ricevuto senza sforzo dall'organismo, l' impressione è piacevole; e infine, se è violento e repentino, in questo caso l' impressione è dolorosa (1).

Inoltre, lo stato di dolore si verifica quando i mutamenti psico-corporei, prodotti dagli stimoli, alterano le condizioni regolari delle funzioni vitali; mentre lo stato di piacere si verifica quando avvengono mutamenti, che reintegrano l' organismo. E, per usare il linguaggio platonico, " dico che quando nei viventi si dissolve l' armonia, si produce in quel medesimo istante il dissolvimento della loro natura e l' origine delle sofferenze. E, per contrario, si deve dire che, quando si ritempra l'armonia e torna nella propria natura, si produce piacere (2). „

---

(1) τὸ δὴ τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης ὧδε δεῖ διανοεῖσθαι. τὸ μὲν παρὰ φύσιν καὶ βίαιον γιγνόμενον ἀθρόον παρ' ἡμῖν πάθος ἀλγεινόν, τὸ δ'εἰς φύσιν ἀπιὸν πάλιν ἀθρόον ἡδύ, τὸ δὲ ἠρέμα καὶ κατὰ σμικρὸν ἀναισθητόν, τὸ δ' ἐναντίον τούτοις ἐναντίως — *Tim.* XXVII, 64, D — .

(2) Λέγω τοίνυν τῆς ἁρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν ἐν τοῖς ζῴοις ἅμα λύσιν τῆς φύσεως καὶ γένεσιν ἀλγηδόνων ἐν τῷ τότε γίγνεσθαι χρόνῳ. Πάλιν δὲ ἁρμοττομένης τε καὶ εἰς τὴν αὑτῆς φύσιν ἀπιούσης ἡδονὴν γίγνεσθαι λεκτέον—*Phil.* XVII, 31, D.

La fame e la sete, a mo' d'es., sono una causa di dissolvimento e perciò di dolore — λύσις καὶ λύπη —; le vivande e le bevande, al contrario, sono cause di reintegrazione dell'organismo, e perciò, di piacere. La ragione è che ogni causa, la quale produce disintegrazione e dissoluzione — διάκρισις δέ γ' αὖ καὶ διάλυσις — dell'organismo, è dolorosa, perchè avviene contra natura — παρὰ φύσιν —; invece, ogni causa, la quale produce reintegrazione o ricomposizione nell'organismo, è piacevole, perchè avviene secondo natura — κατὰ φύσιν —. Ora, tutto quello che avviene contro natura è molesto, mentre tutto quello che si verifica secondo natura è piacevole (1).

Infatti, la morte, apportata da infermità e da ferite, è violenta e dolorosa; quella, al contrario, che avviene, naturalmente, per vecchiaia, è lenta e si verifica più con piacere che con dolore (2).

Insomma, secondo Platone, si può dire che negli organismi viventi la disintegrazione è dolore, mentre la reintegrazione, cioè, il ritornare degli organi alla loro propria natura, è piacere (3).

Le cause della disintegrazione — τῆς φύσεως.... διαφθειρομένης — sono diverse: alcune positive, altre negative, nel senso che " i dolori, le pene, le sofferenze e tutti gli altri stati dolorosi di simil genere avvengono per mezzo di combinazioni o di decomposizioni, di riempimenti o di vuotamenti, di accrescimenti o di diminuzioni „ (4); perchè ogni eccesso, per es., nella nutrizione,

---

(1) πᾶν γὰρ τὸ μὲν παρὰ φύσιν ἀλγεινόν, τὸ δ' ᾗ πέφυκε γιγνόμενον ἡδύ — *Tim.* XXXVIII, 81, D —.

(2) καὶ θάνατος δὴ κατὰ ταὐτὰ ὁ μὲν κατὰ νόσους καὶ ὑπὸ τραυμάτων γιγνόμενος ἀλγεινὸς καὶ βίαιος, ὁ δὲ μετὰ γήρως ἰὼν ἐπὶ τέλος κατὰ φύσιν ἀπονώτατος τῶν θανάτων καὶ μᾶλλον μεθ' ἡδονῆς γιγνόμενος, ἢ λύπης — *Tim.* XXXVIII, 81, E —.

(3) τὴν μὲν φθορὰν λύπην εἶναι, τὴν δ'εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ὁδόν,... ἡδονήν — *Phil.* XVII, 32, B.

(4) Εἴρηταί που πολλάκις, ὅτι τῆς φύσεως ἑκάστων διαφθειρομένης μὲν συγκρίσεσι καὶ διακρίσεσι καὶ πληρώσεσι καὶ κενώσεσι καί τισιν αὔξαις καὶ φθίσεσι λῦπαί τε καὶ ἀλγηδόνες καὶ ὀδύναι καὶ πάνθ' ὅποσα

o nella denutrizione, nel riposo o nel moto, e così via, altera il corso normale delle funzioni della vita.

Invece, la causa della reintegrazione è sempre la stessa, perchè essa si verifica quando gli animali si ricostituiscono nella propria natura.

Di qui una nuova terminologia per esprimere la natura del piacere e del dolore, considerati come mutamenti di coscienza, correlativi a modificazioni psico-corporee speciali.

Il piacere è una σύγκρισις — *Phil.* XXVI, 42, C — , una κατάστασις — *Phil.* XXVI, 42, D —, una σωτηρία— *Phil.* XXI, 35, E—, una μεταβολή κατὰ φύσιν — *Phil.* XVII, 32, B— o εἰς φύσιν — *Tim.* XXVII, 64, D.

Il dolore, al contrario, è una λύσις φύσεως — *Phil.* XVII, 31, D—, una διάλυσις o una διάκρισις — *Phil.* XVII, 32, B—, una φθίσις—*Phil.* XXVI, 42, C—, una φθορά—*Phil.* XXI, 35, E—, una μεταβολή παρὰ φύσιν—*Tim.* XXXVIII, 81, D.

Da quanto finora si è detto sui sentimenti sensitivi, piacevoli e dolorosi, parrebbe che Platone non avesse ammesso la esistenza di stati neutri tra il piacere e il dolore, tanto più che, secondo la sua dottrina, ogni sensazione—αἴσθησις— è accompagnata da piacere o da dolore — μεθ' ἡδονῆς καὶ λύπης — *Leg.* II, I, 654, A —, perchè tutte le impressioni, che si provano per le diverse parti del corpo, producono sensazioni, che hanno a compagni i dolori e i piaceri (1).

Ma, al contrario, questo psicologo sostenne che il piacere e il dolore non sono continui, perchè tra l'uno e l'altro vi è uno stato d'interferenza, in cui non si prova nè benessere nè malessere.

Egli, infatti, riconosceva che ogni animale vivente — πᾶν

τοιαῦτ' ὀνόματ' ἔχει, ξυμβαίνει γιγνόμενα — *Phil.* XXVI, 42, D —. ..... Εἰς δέ γε τὴν αὐτῶν φύσιν ὅταν καθιστῆται ταύτην αὖ τὴν κατάστασιν ἡδονὴν ἀπεδεξάμεθα — *Phil.* XXVI, 42, D —.

(1) ὅσα — παθήματα — διὰ τῶν τοῦ σώματος μορίων αἰσθήσεις κεκτημένα καὶ λύπας... ἡδονάς θ' ἅμα ἑπομένας ἔχει—*Tim.* XXVII, 64, A.

ζῷον — si può trovare in uno stato di indifferenza; perchè, se è vero che il dolore si genera dai processi di disintegrazione, e che il piacere è prodotto dai processi d'integrazione, i quali avvengono nell'organismo, quando non si verifica nè l'uno nè l'altro fatto, ogni animale si deve trovare in uno stato—ἕξις — indifferente, in cui non deve godere e soffrire nè punto nè poco (1).

Il che vuol dire che egli riconosceva tre stati nella vita affettiva; uno piacevole, un altro doloroso e un terzo neutro (2). In questo terzo stato—τρίτη διάθεσις—vi è l'interferenza assoluta, almeno per la nostra coscienza, dei poli del sentimento sensitivo, perchè realmente possiamo dire che la vita in questa condizione è senza dolore e senza piacere (3).

Questo stato di neutralità affettiva ha, secondo Platone, la sua ragion d'essere; perchè, vero è che la psiche è esposta continuamente a sentire le modificazioni che avvengono sul corpo, dalle quali è tenuta in uno stato di perturbazione continua; ma è pur vero che, anche quando si verifichi da una parte la disintegrazione — διάλυσις, διάκρισις, φθορά, etc., e dall'altra la reintegrazione — κατάστασις, εἰς τὴν αὑτοῦ οὐσίαν ὁδός, etc., se i mutamenti corrispettivi non sono avvertiti — *Phil.* XXVI, 43, B—, non si può provare nè il dolore, nè il piacere. Platone perciò diceva che soltanto le grandi modificazioni psico-organiche, producono dolori e piaceri; mentre quelle moderate e, a maggior ragione, quelle deboli, non ci fanno sentire alcuno stato doloroso o piacevole (4).

---

(1) ἐν τῷ τότε χρόνῳ ζῷον μήτε τι λυπεῖσθαι μήτε ἥδεσθαι, μήτε μέγα μήτε σμικρόν — *Phil.* XVIII, 32, E —.

(2) τριττούς... βίους, ἕνα μὲν ἡδὺν, τὸν δ' αὖ λυπηρὸν, τὸν δ' ἕνα μηδέτερα — *Phil.* XXVI, 43, D.

(3) ὃν ἄλυπόν τε καὶ ἄνευ χαρμονῶν ἔφαμεν εἶναι—*Phil.* XXVI, 43, C —.

(4) αἱ μὲν μεγαλαὶ μεταβολαὶ λύπας τε καὶ ἡδονὰς ποιοῦσιν ἡμῖν, αἱ δ' αὖ μετριαί τε καὶ σμικραὶ τὸ παράπαν οὐδέτερα τούτων — *Phil.* XXVI, 43, C —.

Da tutto questo si ricava che Platone riconobbe l'esistenza di uno stato interferenziale tra il piacere e il dolore.

Se non che, se si considera che questo psicologo fu un sostenitore del dinamismo psichico, sembra strano, direi, anzi, contradittorio, che egli abbia potuto ammettere il *Nullpunkt*, come il Wundt chiama lo stato neutro della vita affettiva.

In vero, se la psiche, secondo la sua dottrina, è ciò che si muove da se—τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν—*Phaedr.* XXIV, 246, A—, ciò che è principio di moto — κινήσεως ἀρχή — *Phaedr.* XXIV, 245, D— e ciò che sempre si muove—τὸ ἀεικίνητον — *Phaedr.* XXIV, 246, A—, è logico che l' attività di essa, conoscitiva, affettiva e impulsiva, debba essere continua.

Infatti, gli eraclitei, partendo dal principio che nella natura, non essendovi mai la quiete assoluta, il moto anagenetico o catagenetico, anche allo stato infinitesimale, non può cessare mai, ammettevano che tutte le cose fluiscono sempre verso su e verso giù—ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ—*Phil.* XXVI, 43, A —, intendendo dire che le cose incessantemente sono soggette ora ad evoluzione ed ora ad involuzione, cioè, ora a processi d' integrazione ed ora a processi di disintegrazione.

Questo principio, applicato alla psicologia, significa che ogni animale, durante la vita, si deve trovare, per necessità di cose, o nello stato di piacere, o in quello di dolore, essendo questi sentimenti soggetti ad accrescimenti o a diminuzione indefinitamente; il che vuol dire che la psiche non si può trovare in uno stato di assoluta indifferenza, che non esiste, come non esiste la quiete assoluta nel mondo fisico.

Ora, perchè Platone, dopo avere sostenuto che la psiche è un' energia perenne, non accettò la dottrina seguìta dalla scuola di Eraclito, per provare che la vita psichica è anche sempre continua nei sentimenti sensitivi?

Parecchie, io credo, furono le ragioni per cui egli fu indotto ad ammettere l'esistenza della τρίτη διάθεσις.

In primo luogo, egli, nell'ammettere i τριττοὺς βίους, si propose di combattere la dottrina cirenaica, cioè, quella di Aristippo, il quale, partendo dal principio che nel corpo si possono verificare due specie di moto, l'uno liscio e agevole, l'altro aspro e

malagevole (1), sosteneva che nel primo caso l'animale prova piacere, mentre nel secondo prova dolore; e che, perciò, quando non si avvera alcun moto, e in conseguenza alcun sentimento piacevole o doloroso, allora si è in uno stato di calma perfetta. E di qui Aristippo traeva la conseguenza che il piacere non è, ma diviene, e che dura un certo tempo, dopo il quale subentra o il dolore o la quiete.

Pertanto costui faceva consistere il godere nella mancanza delle sofferenze, e, mentre considerava il dolore come un male per gli uomini, considerava il piacere come la liberazione dai dolori o meglio come un bene, e così affermava che non vi sono piaceri in se e per se (2).

Perciò l'uomo, secondo questa scuola, aspira a godere il piacere del momento—il *carpe diem* di Orazio—, e a considerare l'attimo che fugge, così piacevolmente, come l'unico e solo bene cui si possa aspirare, come la vera felicità, che varia da un istante all'altro, secondo il variare del piacere.

Platone, al contrario, volle mettere in evidenza che il non sentir dolore non è lo stesso che il godere (3), perchè se è vero che la natura del primo stato affettivo è separata e diversa da quella del secondo (4), ci sono molte ragioni per provare, come si vedrà più avanti, che il piacere è tanto positivo quanto può esserlo il dolore, pur essendo quello contrario a questo.

In secondo luogo Platone volle provare che il non godere e il non soffrire sono qualche cosa (5) di reale e di positivo, e

---

(1) Diog. L., 11, 86, 85.

(2) λύπην μὲν κακὸν τοῖς ἀνθρώποις, τὴν δ' ἀπαλλαγὴν τῶν λυπῶν, αὐτὸ τοῦτο ἀγαθὸν ὄν, ἡδὺ..., τὸ παράπαν ἡδονὰς οὔ φασιν εἶναι—*Phil.* XXVII, 44, B —.

(3) τὸ μὴ λυπεῖσθαι οὐ ταὐτὸν τῷ χαίρειν — *Phil.* XXVI, 43, D —; v. anche *Resp.* IX, IX, 583, C —.

(4) εἴπερ χωρὶς τοῦ μὴ λυπεῖσθαι καὶ τοῦ χαίρειν ἡ φύσις ἑκατέρου — *Phil.* XXVI, 44, A —.

(5) τὸ μήτε χαίρειν μήτε λυπεῖσθαι εἶναί τι — *Resp.* IX, IX, 583, C —.

non la pura e semplice cessazione o del piacere o del dolore, come sostenevano i cirenaici. L'abitudine, è vero, spesso riesce a smorzare i sentimenti, facendoli passare inosservati; ma ciò non toglie che anche in questo caso lo stato neutro, sia tale più per la nostra coscienza che per la realtà. A mo d'es., i malati dicono che nessuna cosa è più piacevole dell'esser sani; se non che, prima di ammalarsi, non si erano accorti che la salute fosse così piacevole (1).

In terzo luogo, Platone ammise uno stato neutro tra il piacere e il dolore per una ragione etica; e questa, secondo me, dovette essere la ragione prevalente.

I sensisti, di qualunque scuola fossero, s'accordavano nel sostenere che l'uomo tende al piacere, e che il godimento è il fine unico della vita. Di qui l'edonismo, elevato a linea della condotta umana.

Ora, come i sensisti, Platone riconosceva che l'uomo, alla pari di ogni altro animale, nasce con la disposizione a fuggire lo stato di dolore e a conseguire quello di piacere; ma non accettava che lo stato più confacente alla nostra natura fosse il piacere, e tanto meno poi il piacere sensibile, a cui si era voluta ridurre l'ἡδονή.

Questa corsa al piacere, che, per i sensisti, era l'ideale della vita, per Platone, al contrario, era dispregevole quanto mai, perchè toglieva la tranquillità dell'animo agli uomini e li degradava sino ai bruti, i quali s'affannano e lottano per soddisfare i bisogni corporei, e, quando vi sono riusciti, per godere nello stato d'inazione vera e propria, che ha tutte le apparenze dello stato neutro tra il piacere e il dolore. “ Il mio sentimento — egli diceva — è che per ben vivere non devesi correre dietro al piacere, nè sforzarsi di evitare il dolore, ma bensì abbracciare un certo stato medio, che io chiamai col nome di tranquillo, simile a quello in cui si trovano gli dèi „ (2). E per

---

(1) ὡς οὐδὲν ἄρα ἐστὶν ἥδιον τοῦ ὑγιαίνειν, ἀλλὰ σφᾶς ἐλελήθει, πρὶν κάμνειν, ἥδιστον ὄν — *Resp.* IX, IX, 583, D —.

(2) ὁ μὲν γὰρ ἐμὸς δὴ λόγος οὔθ' ἡδονάς φησι δεῖν διώκειν τὸν ὀρ-

conseguenza noi non dobbiamo abbandonarci ad una premurosa ricerca dei piaceri, tanto più che non potremmo essere mai del tutto privi di dolori. Platone perciò diceva che ogni uomo deve fuggire lo stato della vita, in cui non siavi l' alternativa fra il piacere e il dolore, e che inoltre deve sempre tenersi ad eguale distanza da questi due estremi. (1)

Del resto, qualunque possa essere stata la causa che indusse Platone ad ammettere l' esistenza della τρίτη διάθεσις, è certo che costui, con l' avere accettato che, relativamente ai sentimenti sensitivi, vi sono τριττοὺς βίους, si aprì la via per ispiegare quale fosse la natura del piacere e del dolore.

Ora, rispetto a questo problema, i sensisti sostenevano che il dolore fosse positivo e che il piacere fosse negativo. Essi, infatti, considerando il piacere come la pura e semplice liberazione dal dolore, non riconoscevano l' esistenza di piaceri positivi, di piaceri, cioè, che, avendo un' origine propria, esistessero in se e per se.

Platone, al contrario, sostenne, una dottrina opposta; dottrina, però, che, per il modo come fu esposta, sembra qua e là piena di contraddizioni. A mo' d' es., nel *Phaedo* pare che egli abbia seguìto l' opinione dei sensisti, mentre nel *Timaeus*, nella *Respublica,* nel *Philebus,* nelle *Leges* etc., egli realmente se ne allontana. Però se si esaminano bene le sue opere, sarà facile scoprire che le contraddizioni sono apparenti, e che egli ebbe sempre lo stesso concetto nel sostenere che il piacere ha un' esistenza positiva quanto il dolore.

Si potrebbe credere, infatti, che nel *Phaedo* Platone, come i sensisti, avesse considerato il piacere come la pura e semplice liberazione dal dolore — ἀπαλλαγὴν τῶν λυπῶν —. " Che strana cosa — diceva Socrate, mentre provava refrigerio a solleticarsi

---

θὸν βίον οὔτ' αὖ τὸ παράπαν φεύγειν τὰς λύπας, ἀλλ' αὐτὸ ἀσπάζεσθαι τὸ μέσον, ὃ νῦν δὴ προσεῖπον ὡς ἵλεων ὀνομάσας... *Leg.* VII, III, 792, C—.

(1) ...συγχωρῶ τὸν λύπης τε καὶ ἡδονῆς ἀκράτου βίον φεύγειν δεῖν πάντας, μέσον δέ τινα τέμνειν ἀεὶ — *Leg.* VII, III, 793, A —.

la gamba, indolenzita dalla catena, con cui era tenuto in carcere — che strana cosa è quello che gli uomini chiamano piacere, e come la natura di esso è meravigliosa in paragone di quello che pare essere il suo contrario, il dolore, in quanto che non vuole essere ad un tempo con quello nello stesso uomo; ma se qualcuno va in cerca di uno di essi e arriva a raggiungerlo, è quasi obbligato a ricevere anche l'altro, come se, essendo due, pendessero da un sol capo „ (1).

Ma due osservazioni bisogna fare per comprendere la spiegazione di questo passo. Anzitutto, in esso Platone, anzichè esprimere la propria opinione, si limitò a riferire l'opinione volgare, cui credevano gli uomini — οἱ ἄνθρωποι — *Phaedo,* III, 60, B—, e in particolare quella dei Cirenaici e degli Eraclitei, che per ironia sono detti σοφοί — *Phil.* XXVI, 43, A —, δεινοὶ τὰ περὶ φύσιν—*Phil.* XXVII, 44, B—, i quali, empirici, com'erano, giudicando le cose dalle loro apparenze, credevano che il vero piacere fosse la cessazione del dolore e che non esistesse affatto come stato affettivo indipendente—μηδ' εἶναι τὸ παράπαν—*Phil.* XXVII, 45, C —. Perciò egli nel passo sopracitato disse: com' è meravigliosa la natura del piacere in opposizione a quello che *pare* essere il suo contrario, il dolore! — πρὸς τὸν δοκοῦν ἐναντίον εἶναι—, volendo far rilevare che il piacere *pare* la liberazione dal dolore, e nulla più, mentre realmente non *è* così.

In secondo luogo, bisogna notare che qui egli parlò dei piaceri corporei o d'ordine inferiore. Ora, come si vedrà più avanti, mentre i piaceri di sola psiche sono tutti realmente positivi, i piaceri corporei o misti, possono essere negativi o positivi. Per i primi, egli disse: “ non dobbiamo credere che il piacere puro sia la cessazione del dolore, e il dolore quella del piacere „ (2).

(1) ... ὡς ἄτοπον, ἔφη... ἔοικέ τι εἶναι τοῦτο, ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ, ὡς θαυμασίως πέφυκε πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι, τὸ λυπηρόν, τῷ ἅμα μὲν αὐτὼ μὴ ἐθέλειν παραγίγνεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ, ἐὰν δέ τις διώκῃ τὸ ἕτερον καὶ λαμβάνῃ, σχεδόν τι ἀναγκάζεσθαι λαμβάνειν καὶ τὸ ἕτερον, ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς συνημμένω δύ' ὄντε — *Phaedo* III, 60, B —.

(2) μὴ ἄρα πειθώμεθα καθαρὰν ἡδονὴν εἶναι τὴν λύπης ἀπαλλαγήν, μηδὲ λύπην τὴν ἡδονῆς—*Resp.* IX, IX, 584, C —.

Per i secondi, al contrario, riconobbe che il piacere corporeo può essere liberazione dal dolore, perchè quei piaceri che si comunicano alla psiche attraverso il corpo, almeno i più intensi, sono di cotesto genere, cioè, sono certe liberazioni dal dolore (1).

Ora, poichè in moltissimi casi il piacere è la cessazione del dolore e reciprocamente questo è la cessazione di quello — ἡδονὴν μὲν παῦλαν λύπης εἶναι, λύπην δὲ ἡδονῆς — *Resp.* IX, IX, 584, D —, Platone affermò che i piaceri e i dolori corporei sono fra loro legati, sì, ma contrarj — πολεμοῦντα — *Phaedo,* III, 60, C — ἐναντία — *Resp.* IX, IX, 583, C —, nel senso che chi ha provato gli uni, per necessità di cose, deve provare gli altri, perchè la natura li legò così per le loro estremità — ξυνῆψεν εἰς ταὐτὸν αὐτοῖς τᾶς κορυφάς — *Phaedo,* III, 60, C — che, pur essendo in due, pendessero da un solo capo — ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς συνημμένω δύ' ὄντε — *Phaedo,* III, 60, B.

Perciò avviene che a chi occorre di provare il dolore, subito dopo succede anche di provare il piacere (2).

Tanto vero, che Socrate, nel solleticarsi la gamba, notava che, mentre in essa prima sentiva dolore, subito seguiva il piacere (3).

Di qui si vede che, secondo Platone, il piacere fisico spesso è la cessazione del dolore — *Phil.* XVII, 31, B —, sicchè, per parlare del primo, bisogna anzitutto parlare del secondo, senza il quale non può esistere; il che vuol dire che in questi casi il piacere corporeo non potremmo giammai esaminarlo a parte, o prima del dolore (4).

---

(1) Ἀλλὰ μέντοι..., αἵ γε διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνουσαι καὶ λεγόμεναι ἡδοναὶ σχεδόν, αἱ πλεῖσταί τε καὶ μέγισται τούτου τοῦ εἴδους εἰσί, λυπῶν τινὲς ἀπαλλαγαί — *Resp.* IX, IX, 584, C —.

(2) ᾧ ἂν τὸ ἕτερον παραγένηται ἐπακολουθεῖ ὕστερον καὶ τὸ ἕτερον — *Phaedo,* III, 60, C —.

(3) ἡ ἐν τῷ σκέλει — πρότερόν — τὸ ἀλγεινόν, ἥκειν δὴ φαίνεται ἐπακολουθοῦν τὸ ἡδύ — *Phaedo,* III, 60, C —.

(4) λύπης δ' αὖ χωρὶς τὴν ἡδονὴν οὐκ ἄν ποτε δυνάμεθα ἱκανῶς βασανίσαι — *Phil.*, XVII, 31, B —.

Ma Platone si ingegnò anche di provare che vi sono molti piaceri—πολλαὶ ἡδοναί—, i quali, pur arrivando alla psiche per la via dei sensi, esistono di per se, perchè non derivano dai dolori, cioè, dalla cessazione di questi—αἱ οὐκ ἐκ λυπῶν εἰσίν—*Resp.*, IX, IX, 584, B—.

E perciò il contrasto fra la sua dottrina e quella dei sensisti diventa sempre più notevole e stridente.

Questi, sia della scuola di Eraclito, sia della scuola di Aristippo, dicevano che il piacere non è, ma diviene, cioè, per usare il loro linguaggio, dicevano che è generazione, ma non realtà, non potendo esistere di per se. (1) Platone, a suo solito, sosteneva, invece, che il piacere spesso ha la sua ragion d'essere indipendentemente dal dolore; di modo che, se è vero che in alcuni casi il piacere è la liberazione dal dolore, in moltissimi altri esso è uno stato affettivo esistente di per se.

E questa tesi cercò di sostenerla con prove sicure, desunte dall' esperienza della vita giornaliera.

Egli notava, infatti, che molte volte il piacere, anzichè essere dovuto alla liberazione dal dolore, è, a sua volta, causa di dolore. Una prova è che i piaceri, quando sono troppo intensi, finiscono col diventare dolorosi, e, mentre turbano l'espressione della faccia, la respirazione, la circolazione, etc., producono un completo sbalordimento, e fanno emettere grida, accompagnate da atti di vera insania (2).

Vi sono, anzi, piaceri corporei così dolorosi che chi, per intemperanza o demenza, si trova a provarli, dice che, godendo di tali piaceri, quasi se ne muore (3); e ciò non pertanto di essi ne va in cerca, perchè li chiama massimi — μεγίστας — e considera felicissimo colui che vive in mezzo ad essi, pur essendo un misto di piacevole e di doloroso.

---

(1) ὡς ἀεὶ γένεσίς ἐστιν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς — *Phil.* XXXII, 53, C—.

(2) πᾶσαν ἔκπληξιν καὶ βοὰς μετ' ἀφροσύνης ἐνεργάζεται — *Phil.* XXVIII, 47, A —.

(3) ὡς ταύταις ταῖς ἡδοναῖς τερπόμενος οἷον ἀποθνήσκει — *Phil.*, XXVIII, 47, B —.

Di modo che i sentimenti corporei, quando sono misti, ci dicono che vi possono essere piaceri, che non derivano dalla cessazione del dolore.

Ma una prova più chiara ci viene apprestata dalla mescolanza dei sentimenti corporei con quelli psichici. Platone, come fu accennato, fra le altre distinzioni, ammetteva piaceri e dolori del corpo e piaceri e dolori della psiche. Ora si può dare il caso che tra gli uni e gli altri avvenga una mescolanza—μῖξις, σύγκρασις—*Phil.* XXVIII, 47, D; XXIX, 47, D—, il che si verifica quando la psiche mette di suo passioni contrarie a quelle del corpo, ossia piacere contro dolore o dolore contro piacere, in modo da formare delle une e delle altre un miscuglio (1).

Si può dire adunque che in tutti i casi, in cui la psiche si trova a provare sentimenti diversi da quelli del corpo, si genera dal loro coincidere un' unica mescolanza di piacere e di dolore (2).

Ma quando questi piaceri derivano dalla psiche sono positivi.

Per es., è noto che nello stato di cordoglio o di rammarico i piaceri qualche volta sono frammisti ai dolori (3).

Inoltre è un fatto che durante le rappresentazioni tragiche o comiche, lo stato della nostra psiche—διάθεσιν ἡμῶν τῆς ψυχῆς—è tale che vi è una miscela di dolore e di piacere—ἔστι... μῖξις λύπης τε καὶ ἡδονῆς —, sicchè nello stesso tempo si ride e si piange—ὅταν χαίροντες κλάωσι—*Phil.* XXIX, 48, A—.

E finalmente è noto che, quando qualche persona, che non ci è del tutto indifferente, cade nel ridicolo, noi proviamo uno stato d'animo in cui vi è del dolore e del piacere, perchè in

---

(1) ψυχὴ — σώματι=παθήματα—τἀναντία ξυμβάλλεται, λύπην τε ἅμα πρὸς ἡδονὴν καὶ ἡδονὴν πρὸς λύπην, ὥστ' εἰς μίαν ἀμφότερα κρᾶσιν ἰέναι—*Phil.* XXVIII, 47, C.

(2) νῦν δὲ λέγομεν, ὡς ψυχῆς πρὸς σῶμα διαφερομένης ἐν πᾶσι τούτοις πλήθει ἀμηχάνοις οὖσι μῖξις μία λύπης τε καὶ ἡδονῆς ξυμπίπτει γενομένη—*Phil.* XXVIII, 47, C —.

(3) καὶ τὰς ἐν τοῖς θρήνοις καὶ πόθοις ἡδονὰς ἐν λύπαις οὔσας ἀναμεμιγμένας—*Phil.* XXIX, 48, A —.

quel momento si genera l' uno e l' altro insieme, il riso e la compassione (1).

Del resto, a provare che esistono piaceri di per se, che sono secondo natura—κατὰ φύσιν—, Platone addusse come prova i piaceri puri—ἡδοναὶ καθαραί—, detti così, perchè non solo non sono la cessazione dei dolori — λυπῶν παῦλα — *Phil.* XXXI, 55, A—, ma anche perchè sono sempre esenti da qualsiasi sentimento doloroso—ἄλυποι—. Essi hanno una duplice origine: alcuni derivano dalle facoltà psico-corporee, altri da quelle della sola psiche.

Anzitutto sono puri—ἡδοναὶ καθαραί o ἄλυποι — i piaceri che seguono a certe sensazioni — ταῖς δὲ αἰσθήσεσιν ἑπόμεναι—*Phil.* XLI, 66, C —.

Infatti, Platone notava che " i piaceri, i quali provengono dai colori, che si dicono belli, e dalle figure e quelli che provengono dagli odori, in massima parte, e quelli che provengono dai suoni, e quanti altri producono bisogni non sentiti nè dolorosi, dànno soddisfazioni sensibili e piacevoli, pure di dolori „ (2).

L' analisi di questi piaceri puri fu fatta con molta diligenza. È noto che la maggior parte delle sensazioni olfattive — τῶν ὀσμῶν αἱ πλεῖσται—, sebbene costituiscano il genere meno rappresentativo o intellettuale—ἧττον θεῖον—*Phil.* XXXI, 51, E—, tanto vero che offrono poca materia al senso estetico, tuttavia si possono ben dire pure, non essendo necessario alla loro esistenza il dolore, di cui siano la cessazione.

Questi piaceri hanno realtà propria, perchè non derivano dai dolori (3); prova che molti di essi—ἡδοναί—*Resp.* IX, IX, 584,

(1) Γελῶντας ἄρα ἡμᾶς ἐπὶ τοῖς τῶν φίλων γελοίοις φησὶν ὁ λόγος... λύπῃ τὴν ἡδονὴν ξυγκεραννύναι —*Phil.* XXIX, 50, A — v. anche *Leg.* VII, XIX, 816, D-E.

(2) τὰς περί τε τὰ καλὰ λεγόμενα χρώματα, καὶ περὶ τὰ σχήματα, καὶ τῶν ὀσμῶν τὰς πλείστας, καὶ τὰς τῶν φθόγγων, καὶ ὅσα τὰς ἐνδείας ἀναισθήτους ἔχοντα καὶ ἀλύπους τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας, καθαρὰς λυπῶν, παραδίδωσιν — *Phil.* XXXI, 51, B —.

(3) πολλαί.... αἱ περὶ τὰς ὀσμάς; αἳ οὐκ ἐκ λυπῶν εἰσί — *Resp.* IX, IX, 584, B —.

B —, essendo puri, non si fanno ad un tratto grandi e sformati in chi ha presentito un dolore, nè, cessati, lasciano residui di dolore (1).

D'un ordine più elevato, cioè, più puro, sono i piaceri che derivano dalle sensazioni uditive e visive, perchè l' udito e la vista sono, secondo Platone, i sensi estetici per eccellenza — κάλλισται αἰσθήσεις — *Leg.* XII, X, 965, D—, e perciò offrono alla mente i piaceri più nobili e puri, fra quelli che vengono alla psiche per la via dei sensi.

In quanto ai piaceri, che sono prodotti dalle sensazioni uditive, Platone notava che bisogna fare una distinzione fra le voci e i suoni, cui si accompagnano i sentimenti piacevoli. In vero, non tutte le voci, nè tutti i suoni ci riescono aggradevoli di per se, ma soltanto quelli piani e limpidi, i quali, producendo una certa melodia pura, non sono piacevoli per un certo rispetto, ma perchè sono veramente tali in se e per se, o sono seguìti da piaceri connaturati ad essi. (2)

Platone, insomma, intendeva dire che certe note musicali producono, per natura propria, stati di piacere, quali sono, per es., i toni alti o acuti, mentre certe altre, producono sempre, per una ragione contraria, stati di dolori, come sono i toni gravi o bassi. Il che vuol dire che vi sono sensazioni uditive, le quali ci riescono piacevoli di per se stesse, perchè elevano l'attività del corpo e della psiche, agevolando, come si dice oggi, i processi anabolici, mentre ve ne sono altre che deprimono le forze psico-corporee, producendo i processi catabolici.

Nella stessa maniera, le sensazioni visive, o meglio le percezioni dei colori, sono un'altra sorgente di piaceri puri, perchè ci dànno soddisfazioni sensibili e piacevoli, prive di dolori —

---

(1) αὗται γὰρ οὐ προλυπηθέντι ἐξαίφνης ἀμήχανοι τὸ μέγεθος γίγνονται, παυσάμεναί τε λύπην οὐδεμίαν καταλείπουσιν — *Resp.* IX, IX, 584, B —.

(2) Λέγω δή καί τῶν φωνῶν τάς λείας καὶ λαμπράς, τάς ἕν τι καθαρὸν ἱείσας μέλος, οὐ πρὸς ἕτερον καλὰς ἀλλ' αὐτὰς καθ' αὑτὰς εἶναι, καὶ τούτων ξυμφύτους ἡδονὰς ἑπομένας—*Phil.* XXXI, 51, D—.

πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας καθαρὰς λυπῶν — *Phil.* XXXI, 51, B —. È un fatto che le belle colorazioni — τὰ καλὰ χρώματα — riescono piacevoli di per se stesse; e così anche le belle figure — τὰ καλὰ... σχήματα — *Phil.* XXXI, 51, C —, le quali, dico, che non sono piacevoli per un certo rispetto, essendo belle di per se, e perciò cagionano piaceri particolari, che non hanno niente di simile coi piaceri che seguono, per es., al solletico, con cui si cerca di lenire le sofferenze di certe parti del corpo (1).

Osservazione esattissima, perchè si sa, dopo le esperienze del Goethe e del Féré, che i colori, come i toni musicali, hanno un'azione potentissima sul nostro organismo psico-fisico; e perciò vi sono colori che, sollevando l'energia del tessuto muscolare e favorendo le condizioni del circolo sanguigno, ci fanno ilari e lieti, come sono il rosso, il porpora e il giallo; mentre altri colori, deprimendo lo stato funzionale dei tessuti sopracitati, ci rendono tristi o melanconici, come sono il nero e il violetto.

Ma, oltre a questi piaceri puri d'origine sensibile, ve ne sono altri, secondo Platone, che derivano dalla sola psiche — ψυχῆς αὐτῆς ἡδοναί — *Phil.* XLI, 66, C —. Questi piaceri puri d'origine psichica sarebbero una specie di quei sentimenti, che oggi comunemente si chiamano emozioni, e che, a differenza dei sentimenti sensitivi, dovuti a stimoli periferici, sono prodotti da stimoli cerebrali.

Platone, per distinguere i piaceri psico-corporei o sensoriali, come di solito sono detti, da quelli della pura psiche, chiamava quest'ultimi ἡδοναὶ χωρὶς τοῦ σώματος — *Phil.* XIX, 34, C —, piaceri, cioè, indipendenti dal corpo, nel senso che non suppongono, per esistere, alcun mutamento organico. E qui s'ingannò, perchè si sa che i sentimenti, d'origine periferica o centrale, hanno tutti la loro origine nei processi psico-fisiologici che alterano le condizioni dell'organismo.

Però egli, sempre coerente a se stesso nel sostenere il suo

---

(1) ταῦτα γὰρ οὐκ εἶναι πρός τι καλὰ λέγω, καθάπερ ἄλλα, ἀλλ' ἀεὶ καλὰ καθ' αὑτὰ πεφυκέναι καί τινας ἡδονὰς οἰκείας ἔχειν, οὐδὲν ταῖς τῶν κνήσεων προσφερεῖς — *Phil.* XXXI, 51, C —.

dualismo psicologico, chiamava puri questi piaceri d'origine solamente psichica, per due ragioni: anzitutto, perchè, essendo ἡδοναί ψυχῆς αὐτῆς, sono indipendenti dai piaceri e dai dolori che derivano dal corpo; e, in secondo luogo, perchè sono ἄμικτοι λύπαις, cioè, non sono mescolati coi dolori, nè derivati dalla cessazione di uno stato doloroso. — *Phil.* XXXI, 52, B —. Di modo che, secondo Platone, i piaceri che si provano quando la psiche mette in moto le sue facoltà spirituali, sono positivi, quali sono quelli che derivano dalla memoria, dall' imaginazione e dalla ragione.

Secondo lui, questi sentimenti d'ordine superiore, sono prodotti dalle facoltà psichiche, che sorpassano la pura e semplice αἴσθησις; e perciò fra esse bisogna notare la μνήμη, la δόξα, la διάνοια e il νοῦς.

Relativamente alla memoria, bisogna notare che la μνήμη, considerata come σωτηρία αἰσθήσεως, conserva non solo le sensazioni propriamente dette, ma anche i sentimenti. Il che vuol dire che Platone, oltre alla memoria di natura conoscitiva, riconobbe anche una memoria affettiva, con cui la psiche conserva, riproduce e riconosce i piaceri e i dolori altre volte provati. Egli, è vero, non disse chiaramente se nel campo della coscienza il piacere o il dolore ritorna come sentimento vero e proprio, ovvero come imagine, cioè, come ripresentazione o rappresentazione di uno stato piacevole o doloroso.

Però, dopo avere esaminati i sentimenti sensitivi, affermò che vi è un'altra specie di piaceri, che si dicono di sola psiche, e che sono prodotti tutti mediante la memoria (1).

La μνήμη in questo caso si deve intendere nel significato più generale, come μνήμη propriamente detta, o memoria passiva, e come ἀνάμνησις, o memoria attiva.

Ora, Platone sosteneva che il piacere di sola psiche a parte dal corpo — τὴν τῆς ψυχῆς ἡδονὴν χωρὶς σώματος — *Phil.* XIX, 34, C — è puro, non solo perchè non è un'ἀπαλλαγή o una

---

(1) τὸ εἶδος ἕτερον τῶν ἡδονῶν ὁ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἔφαμεν εἶναι, διὰ μνήμης πᾶν ἐστὶ γεγονός — *Phil.* XIX, 33, C —.

παῦλα τῶν λυπῶν, ma anche perchè la memoria è una facoltà della psiche e non del corpo.

Un ricordo, in effetti, può essere lieto o doloroso; ma quando è piacevole, è tale per natura propria. E in questo senso è vero che la memoria affettiva è una prova dell' esistenza dei piaceri positivi.

Se non che qui Platone incorreva in un errore, non tanto perchè chiamava i piaceri, che si arrivano a concepire con la memoria, piaceri di sola psiche, a parte dal corpo, quanto perchè confondeva la μνήμη con l' ἀνάμνησις.

La μνήμη è σωτηρία αἰσθήσεως, cioè, conservazione di sensazioni e di sentimenti; ma essa, come fu dimostrato a suo tempo, ha bisogno che la psiche o il corpo si muovano insieme — κοινῇ κινεῖσθαι — in un' unica passione — ἐν ἑνὶ πάθει. — *Phil.* XIX, 34, A. — Senza questa sinergia non vi può essere nè la sensazione, nè il sentimento; e perciò, non vi può essere neppure la memoria propriamente detta, cioè, la μνήμη. Di modo che i piaceri che si provano per mezzo della memoria — διὰ μνήμης — non sono puri, cioè, — αὐτῆς ψυχῆς χωρὶς σώματος — , ma psico-corporei.

Stando al suo dualismo psicologico, in un solo caso egli avrebbe potuto chiamare puri questa specie di piaceri, quando invece della memoria passiva, — la μνήμη — si fosse trattato dell' ἀνάμνησις, perchè, mediante questa facoltà mnemonica, che è attiva, la psiche, secondo Platone, può, di per se, rintracciare il ricordo degli stati di coscienza provati non tanto col corpo, nella vita terrena, quanto quelli provati da se sola nella vita preumana.

Infatti, grazie a questa facoltà, la psiche rievoca il sapere acquistato nel mondo soprasensibile e la felicità goduta prima di essere imprigionata nel corpo. E questa è la ragione, per cui la psiche, appena si ricorda della vita preumana, in cui possedeva la scienza e la felicità, desidera ardentemente di ritornare alle regioni celesti, donde cadde. Però, a parte quanto vi è di metempirico in questa dottrina, resta sempre il fatto che la memoria attiva, come fu notato a suo luogo, all' apparenza sembra una facoltà puramente e semplicemente psichica, men-

tre, poi, anch'essa, ha bisogno della cooperazione della psiche e del corpo. E perciò i piaceri, che rivivono nel campo della coscienza, per mezzo dell'ἀνάμνησις, non sono χωρὶς σώματος.

Ad ogni modo, la memoria, intesa certamente nel significato più generale, come μνήμη e come ἀνάμνησις, è sorgente di piaceri, come ne sono una prova i piaceri che si provano, quando si riesce a soddisfare un desiderio che ci affliggeva.

Il desiderio — ἐπιθυμία —, secondo Platone, considerato come tendenza — ὁρμή — ad uscire da uno stato di disagio, è un potere di pura psiche — *Phil.* XIX, 34, C—, nel senso che non vi è desiderio di corpo — σώματος ἐπιθυμία — *Phil.* XXI, 35, B—. Il corpo, quando si avverte un desiderio, si trova in uno stato penoso, come, per es., avviene quando si soffre la fame o la sete; ma esso non è in grado nè di darsi ragione di ciò che soffre, nè del modo con cui potrebbe liberarsi dai dolori che lo affliggono.

La psiche, al contrario, è la sola che possa trovare i rimedi per far cessare il senso di disagio, che si prova nel desiderio, perchè l'ἐπιθυμία presuppone la memoria passiva o attiva, incosciente o cosciente. Ed ecco come. Chi desidera, egli diceva, desidera sempre qualche cosa, della cui utilità ha dovuto avere precedentemente esperienza (1); il che vuol dire che di ciò, di cui non si è avuto mai coscienza o conoscenza, non si può avere alcun desiderio, mancando la memoria.

Perciò per Platone vale il principio: *ignoti nulla cupido!* Ma intanto egli notava che la psiche spesso tende a possedere cose che in nessun modo ha mai esperimentate, nè nella vita preumana, nè in quella terrena, e perciò fa delle azioni, di cui in essa non esisteva traccia precedentemente.

Ora, com'è possibile ciò? Oggi questo problema psicologico si può risolvere per mezzo della teoria dell'istinto e dell'eredità biologica, sociale e storica.

Ma Platone, che non ebbe — almeno così pare — sentore dell'uno e dell'altra, si dovette trovare assai impacciato a dar-

(1) ὁ ἐπιθυμῶν τινὸς ἐπιθυμεῖ — *Phil.* XX, 35, B —.

si ragione di questo fatto. E non trovò di meglio che ricorrere alla funzione della memoria, attiva e passiva, che, secondo lui, è bastevole ad effettuire i desiderj. Infatti, allorchè si sente il bisogno di qualche cosa, che attualmente ci manca, entra in azione la memoria, con cui la psiche scopre le cose di cui ha bisogno il corpo, come se si risovvenisse dell'esperienze, fatte in precedenza, e dalle quali altra volta ricevette piacere; sicchè, appena sorto un desiderio, la psiche subito cerca di uscire dallo stato di disagio in cui si trova. Che la memoria sia quella che mette il corpo in condizione da potere soddisfare — ἐφάπτεσθαι — *Phil.* XX, 35, B — i bisogni, non c'è dubbio; perchè, come ce ne dà una prova l'esperienza quotidiana nella fame, nella sete, etc., è noto che la memoria conduce a ciò che si desidera (1).

Ed è noto, inoltre, che, in quanto uno patisce un dato bisogno, per es., la sete, e si ricorda delle cose piacevoli, col cui possesso la sofferenza gli cesserebbe, sente pena; ma, in quanto spera di aversi a riempire, gode per il puro e semplice ricordarsi delle bevande con cui si deve dissetare (2).

Un'altra sorgente dei piaceri di pura psiche è l'imaginazione, perchè, come, mediante la μνήμη, attiva e passiva, noi possiamo rappresentarci, se non il sentimento vero e proprio, l'imagine delle cose che ce lo fecero provare: così, mediante la δόξα e la διάνοια, possiamo anche procurarci dei presentimenti, come a dire il προχαίρειν = il pregodere e il προλυπεῖσθαι = il predolersi — *Phil.* XXII, 1, 39, B—. Infatti, non è forse vero, diceva Platone, che i piaceri e i dolori di sola psiche si possono generare prima dei piaceri e dei dolori che vengono per

---

(1) Τὴν ἄρα ἐπάγουσαν ἐπὶ τὰ ἐπιθυμούμενα ἀποδείκνυσι μνήμην ὁ λόγος — *Phil.* XXI, 25, D.

(1) Διὰ μὲν τὸ πάθος ἀλγῇ, μεμνῆται δὲ τῶν ἡδέων ὧν γενομένων παύοιτ' ἂν τῆς ἀλγηδόνος, πληρῶται δὲ μήπω — *Phil.* XXI, 35, E —. Μῶν οὖν οὐχὶ ἐλπίζων μὲν πληρωθήσεσθαι τῷ μεμνῆσθαι δοκεῖ σοι χαίρειν...; — *Phil.* XXI, 36, B.

la via del corpo, sicchè succede che si generano in noi il pregodere e il predolersi rispetto al tempo avvenire? (1).

I presentimenti di piaceri o di dolori futuri appartengono a questo genere, perchè ogni aspettativa di cose possibili a succedere—δόξαι μελλόντων—*Resp.* I, XIII, 644, C—, come per es., ogni aspettativa—ἐλπίς—dolorosa, che ci viene dal timore—φόβος—, o piacevole, che ci viene dalla fiducia in noi—θάρρος—, è un presentimento—προσδόκημα—di un piacere o di un dolore futuro e possibile, il quale si prova per mezzo della psiche pura e semplice.

Platone, infatti, ammetteva, una specie di piacere e di dolore, che si genera per l'aspettativa della sola psiche, a parte dal corpo (2). E questo presentimento è piacevole, quando si spera l'attesa di una cosa piacevole, ed è pauroso e molesto, quando si teme l'attesa di ciò che può essere causa di dolore (3).

La speranza, per es., è uno stato d'animo piacevole quando si ha almeno la probabilità di potere conseguire uno scopo qualunque, cioè, di potere soddisfare un desiderio. Infatti, colui, che è travagliato dalla sete o dalla fame, mentre soffre queste sensazioni penose, si consola anzi tempo se spera di aversi a riempire — ἐλπίζων... πληρωθήσεσθαι — *Phil.* XXI, 36, B — e si affligge, se non ha questa speranza — ἀνέλπιστος — *Phil.* XXI, 36, B —.

Uno stato penoso analogo si osserva meglio nel timore; perchè questo sentimento non lo dànno i mali passati, nè quelli

---

(1) Οὐκοῦν αἵ γε διὰ τῆς ψυχῆς ἡδοναὶ καὶ λῦπαι ἐλέχθησαν ἐν τοῖς πρόσθεν ὡς πρὸ τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν καὶ λυπῶν προγίγνοιντ' ἄν, ὥσθ' ἡμῖν ξυμβαίνει τὸ προχαίρειν τε καὶ τὸ προλυπεῖσθαι περὶ τὸν μέλλοντα χρόνον εἶναι γιγνόμενον;— *Phil.* XXIII, 39, D —.

(2) Ἔστι γὰρ οὖν τοῦθ' ἡδονῆς καὶ λύπης ἕτερον εἶδος, τὸ χωρὶς τοῦ σώματος αὐτῆς τῆς ψυχῆς δὲ προσδοκίας γιγνόμενον — *Phil.* XVIII, 32, C.

(3) Τίθει τοίνυν αὐτῆς τῆς ψυχῆς κατὰ τὸ τούτων τῶν παθημάτων προσδόκημα τὸ μὲν πρὸ τῶν ἡδέων ἐλπιζόμενον ἡδὺ καὶ θαρραλέον, τὸ δὲ πρὸ τῶν λυπηρῶν φοβερὸν καὶ ἀλγεινόν. — *Phil.* XVIII, 32, B—.

presenti, ma quelli che si attendono, il timore essendo l'aspettativa di un male (1).

E questa specie di sentimenti o di sensazioni, come fu detto, Platone, per mancanza di termini speciali, soleva chiamarli ἡδοναὶ e λύπαι αὐτῆς τῆς ψυχῆς — *Phil.* XXIX, 47, E; 50, A —.

Anzi, egli notava che questi piaceri e questi dolori di pura e sola psiche possono essere, come i sentimenti sensitivi, piacevoli o dolorosi. Per es., l'ira e il timore e la cupidigia e il cordoglio e l'amore e l'emulazione e l'invidia e tutte le altre passioni simili, non le poni tu — egli diceva — per dolori di sola psiche? (2)

Certo, ognuno di questi sentimenti è uno stato doloroso per la psiche — λύπη τῆς ψυχῆς — *Phil.* XXIX, 50, A —, perchè è l'indice di un bisogno che si deve soddisfare, e finchè uno non vi è riuscito si trova in uno stato di pena. Ma vi sono anche altri sentimenti, i quali, pur essendo αὐτῆς τῆς ψυχῆς, sono piacevoli per natura propria, perchè non si possono dire che siano riposo dai dolori — λυπῶν εἶναι παῦλαν — *Phil.* XXX, 51, A —. Ed essi sono prodotti dal νοῦς. Platone li chiamava piaceri che derivano dalle cognizioni — τῶν μαθημάτων ἡδοναί — *Phil.* XXXI, 52, B —, cioè, piaceri che si devono alle cose che si apprendono — αἱ περὶ τὰ μαθήματα ἡδοναί — *Phil.* XXXI, 52, A —, o piaceri che seguono all'acquisto delle conoscenze — ἐπιστήμας ἑπόμεναι ἡδοναί — *Phil.* XLI, 66, C —. Con questo egli intendeva dire che, opposti ai piaceri sensoriali, vi sono piaceri intellettuali, che l'uomo prova quando o scopre il vero, o concepisce il bello, ovvero quando vuole e opera il bene in se e per se.

Questi sentimenti piacevoli si devono all' esercizio normale

---

(1) δέος δὲ παρέχει οὐ τὰ γεγονότα οὐδὲ τὰ παρόντα τῶν κακῶν, ἀλλὰ τὰ προσδοκώμενα. δέος γὰρ εἶναι προσδοκίαν μέλλοντος κακοῦ — *Lach.* XXVII, 198, B —.

(2) Ὀργὴν καὶ φόβον καὶ πόθον καὶ θρῆνον καὶ ἔρωτα καὶ ζῆλον καὶ φθόνον καὶ ὅσα τοιαῦτα. ἆρ' οὐκ αὐτῆς τῆς ψυχῆς τίθεσαι ταύτας λύπας τινάς; — *Phil.* XXIX, 47, E — v. anche XXX, 50, B.—

delle facoltà noetiche. Infatti, quando si ascolta una persona, da cui si vuole apprendere qualche cosa, si prova, diceva Platone, diletto, non già puro e semplice piacere; perchè chi apprende alcuna cosa o accoglie nel proprio intelletto l'altrui pensamento, ritrae gaudio, mentre prova piacere—*sensoriale*—chi mangia o soddisfa alcun'altra sensazione corporea (1).

Quando, invece, l'imparare o l'apprendere è imposto con la forza, è doloroso, perchè tutto ciò che non è fatto spontaneamente riesce incomodo.

Del resto, Platone notava che non bisogna confondere l'imparare coi piaceri che si ricavano da esso. L'imparare, anche quando è spontaneo, essendo prodotto da un bisogno, è sempre più o meno penoso, perchè chi si trova in queste condizioni, finchè non ha soddisfatto la sete dell'imparare—τοῦ μανθάνειν πείνην—*Phil.* XXXI, 52, A—, sente un vero disagio. Ma, quando si è imparato, cioè, si è appreso il vero, allora bisogna dire che i piaceri, che si provano, sono puri (2). E perciò, appreso il sapere, la perdita di qualche cognizione, accaduta per dimenticanza — ἀποβολαὶ διὰ τῆς λήθης γίγνονται — *Phil.* XXXI, 52, A—, finchè non è avvertita, non ci produce alcun dolore; il che vuol dire che la dimenticanza delle cognizioni ci si genera in ogni caso senza dolore (3). Ma quando se ne ha coscienza, allora sorge uno stato di disagio, perchè chi è rimasto privo di una data conoscenza, caduta nell'oblio, sente dolore col rifletterci sopra, avendone bisogno (4).

---

(1) ἡμεῖς τ' αὖ οἱ ἀκούοντες μάλιστ' ἂν οὕτως εὐφραινοίμεθα, οὐχ ἡδοίμεθα · εὐφραίνεσθαι μὲν γὰρ ἔστι μανθάνοντά τι καὶ φρονήσεως μεταλαμβάνοντα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ, ἥδεσθαι δὲ ἐσθίοντά τι ἢ ἄλλο ἡδὺ πάσχοντα αὐτῷ τῷ σώματι — *Protag.* XXIII, 337, C. —

(2) ταύτας... τὰς τῶν μαθημάτων ἡδονὰς ἀμίκτους τε εἶναι λύπαις ῥετέον — *Phil.* XXXI, 50, B.

(3) χωρὶς λύπης ἡμῖν λήθη γίγνεται ἑκάστοτε ἐν τοῖς μαθήμασιν — *Phil.* XXXI, 52, B.

(4) ἀλλ' ἔν τισι λογισμοῖς τοῦ παθήματος, ὅταν τις στερηθεὶς λυπηθῇ διὰ τὴν χρείαν — *Phil.* XXXI, 52, A.

Di modo che, mentre la mancanza delle cognizioni, che si sa di avere dimenticate, è dolorosa, il possesso della verità è di per se stesso una sorgente continua di piaceri intellettuali; piaceri che non sono della maggior parte degli uomini, ma di ben pochi (1); di quelli, cioè, che si sono rivolti verso le scienze... e verso il piacere della psiche in se e per se (2). Il che vuol dire che gli uomini felici, secondo Platone, sono coloro che fisano lo sguardo in ciò che è splendido e divino — θεῖον καὶ λαμπρὸν ὁρῶντες — *Alcib. maior.* XXX, 134, D.

In questo modo, Platone, dopo avere dimostrato che vi sono piaceri puri, non solo tra i sentimenti sensitivi, ma anche tra i sentimenti di sola psiche, si trovò aperta la via per assegnare una valutazione etica all'ἡδονή e alla λύπη.

Ogni animale, compreso l'uomo, tende, per un bisogno nativo — ἔμφυτος —, a fuggire il dolore e a conseguire il piacere. In linea generale questo è vero, e Platone non pensò neppure di metterlo in dubbio; ma quello che non accettò fu il significato etico che comunemente si soleva attribuire al piacere e al dolore.

Ora, secondo lui, gli animali inferiori, essendo ἄνοι e ἄλογοι, sono attratti dal piacere sensibile soltanto, e perciò, quando sono riusciti a soddisfare i bisogni della vita vegetativa, conforme alla loro natura, sono felici, non potendo concepire che, oltre ai piaceri corporei, vi possano essere anche piaceri d'un ordine molto più elevato e di un genere tutto diverso.

Ma per l'uomo, dotato di νοῦς, teoretico e pratico, questo principio ha un valore molto ristretto, perchè, a differenza dei bruti, egli, oltre ai piaceri sensoriali, può concepire un'altra specie di piaceri, che sono propri della natura umana, quali sono quelli che si possono provare con la ragion teoretica e pratica.

Ora, secondo Platone, sarebbe un errore gravissimo non te-

(1) —οὐδαμῶς τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ τῶν σφόδρα ὀλίγων— *Phil.* XXXI, 52, B.

(2) πρὸς τὰ μαθήματα... ἐρρυήκασι, περὶ τὴν τῆς ψυχῆς... ἡδονὴν αὐτῆς καθ' αὑτήν—*Resp.* VI, II, 485, D.

nere conto di questa differenza sostanziale, che passa tra i piaceri d'origine psico-corporea e quelli d'origine puramente psichica. E di qui il suo idealismo etico, che deriva direttamente dalla dottrina intellettualista seguìta nella psicologia dei sentimenti.

Egli, infatti, notava che in questo errore erano incorsi i sensisti, specialmente quelli della scuola di Aristippo, perchè, avendo frainteso la natura del vero piacere, aveano sostenuto che il bene per ogni specie di animale è il godimento, il diletto e la voluttà e tutto ciò che è consono con questi sentimenti; (1) il che voleva dire che l'abito più confacente alla felicità umana—ἕξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν —, fosse quello del godere puro e semplice — τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν — *Phil.* II, D.

Platone, al contrario, affermava che la condizione di vita, più adatta alla nostra natura, è quella del pensare e del conoscere — τὴν ἕξιν τοῦ φρονεῖν — *Phil.* II, 2, D —, “ e che perciò il sapere, l'intendere, il ricordarsi e tutto ciò che è congenere a questi fatti spirituali, come la retta opinione e i ragionamenti veri, sono, per tutti quelli che possono partecipare di queste facoltà e di queste conoscenze, di gran lunga preferibili a qualsiasi piacere „ (2).

Ora, se è vero che nella nostra psiche vi è una potenza razionale, che è portata dalla natura e ad amare il vero e a tutto operare per esso (3), è giusto che l'uomo saggio rivolga il puro della mente e dell'intelletto — διερευνησάμενος τὸ καθαρὸν νοῦ καὶ φρονήσεως — *Phil.* XXXV, 58, D —, al vero intellettuale, estetico ed etico, dedicando le sue cure, non all'acquisto di ciò che con-

---

(1) ἀγαθὸν εἶναί φησι τὸ χαίρειν πᾶσι ζῴοις καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν, καὶ ὅσα τοῦ γένους ἐστὶ τούτου σύμφωνα — *Phil.* I, 11, B.

(2) τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ μεμνῆσθαι καὶ τὰ τούτων αὖ ξυγγενῆ, δόξαν τ' ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς, τῆς γ' ἡδονῆς ἀμείνω καὶ λῴω γίγνεσθαι ξύμπασιν, ὅσαπερ αὐτῶν δυνατὰ μεταλαβεῖν — *Phil.* I, 11, B.

(3) εἴ τις πέφυκε τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθοῦς καὶ πάντα ἕνεκα τούτου πράττειν — *Phil.* XXXV, 58, D.

tinuamente diviene (1), qual'è il piacere sensibile, ma al possesso di ciò che realmente è — περὶ τὰ ὄντα ἀεὶ—e che è sempre fermo e puro e vero e chiaro e allo stesso modo (2), qual'è il possesso della sapienza—τὸ γένος τοῦ γιγνώσκειν —, da cui deriva ogni vera felicità — *Phil.* XXXIX, 63, B —.

I veri piaceri perciò, secondo Platone, sono quelli che si accompagnano o che derivano dalla conoscenza del vero, del bello e del buono.—*Phil.* XL, 65, A—, che sono i tre aspetti della *idea*, considerata come realtà oggettiva e soggettiva.

Oltre a questi piaceri, che sono veramente puri, la mente e l'intelligenza non ne hanno bisogno di altri—*Phil.* XXXIX, 63, D —, neppure di quelli intensissimi, che vengono per la via dei sensi, perchè conturbano l'attività normale della psiche. Sicchè bisogna essere ignoranti per credere che i piaceri corporei siano preferibili a quelli intellettuali, come bisogna essere abbrutiti nel vizio per affermare, per es., che l' amore suscitato dai bisogni della vita animale, sia per il ben vivere più efficace ed eccellente dell' amore alle speculazioni, ispirate dalla filosofia.

Platone perciò preferiva i seguaci di Antistene a quelli di Aristippo, perchè i primi, nel disprezzare i piaceri, specialmente quelli corporei, mostravano di possedere un sentimento elevato e nobile, non riconoscendo alcun pregio nel piacere—μεμισηκότες καὶ νενομικότες... τὴν τῆς ἡδονῆς... δύναμιν—, come quello che non avendo nulla di sano — οὐδὲν ὑγιές —; è causa delle illusioni — γοητεεύματα —, che ingannano la vita e la volgono al male.— *Phil.* XXVII, 44, C —.

I secondi, al contrario, sostenendo che il piacere è l' unico e solo bene, abbassavano la natura umana a quella dei bruti, perchè affermavano che la soddisfazione dei bisogni attuali è il massimo piacere che l' uomo possa provare.

(1) περὶ τὰ γιγνόμενα καὶ γενησόμενα καὶ γεγόνοτα—*Phil.* XXXV, 59, A.

(2) τό τε βέβαιον καὶ τὸ καθαρὸν καὶ τὸ ἀληθὲς καὶ... εἰλικρινὲς περὶ τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως—*Phil.* XXXV, 59, C.

Certo, i piaceri corporei, non si può negare, sono sentimenti piacevoli; ma, a differenza di quelli della psiche, che sono sempre veri, possono essere falsi, perchè i godimenti, che arrivano alla psiche per la via dei sensi, spesso sono accompagnati da δόξαι, le quali, come fu detto a suo tempo, ci possono trarre in inganno sul modo con cui si devono apprezzare (1).

La ragione è che la stessa causa—il giudizio intempestivo—che ci fa scambiare una cosa per un'altra, può farci interpretare, nello stesso modo, erroneamente, i piaceri sensoriali. La qualcosa succede spesso in chi si nutre, senza accorgersene, di speranze fallaci, e in chi ha l'animo profondamente turbato dai vizi a tal punto da non distinguere più il vero dal falso, il bene dal male.

Nella psiche dei malvagi, diceva Platone, vi sono dipinti piaceri falsi — ἡδοναὶ... ἐζωγραφημέναι... ψευδεῖς —, di cui essi gioiscono, perchè non s'accorgono che questi piaceri sono visibilmente contraffazioni di quelli veri (2).

Di qui si vede che i piaceri—e perciò anche i dolori—sensitivi stanno a quelli veri, come l'opinione falsa sta a quella retta—(3), perchè la causa è identica nell'uno e nell'altro caso; e perciò spesso succede che uno gode, ma di cose, che non esistono, che non esistettero, e, molte volte, che non esisteranno giammai (4).

Si aggiunga a questo che i sentimenti corporei, essendo pa-

---

(1) Ἂν δέ γε πονηρία τούτων.... προσγίγνηταί τινι, πονηρὰν μὲν φήσομεν οὕτω γίγνεσθαι δόξαν, πονηρὰν δὲ καὶ ἡδονήν — *Phil.* XX, 37, D; XXIV, 40, B e seg.

(2) μεμιμημέναι μέντοι τὰς ἀληθεῖς ἐπὶ τὰ γελοιότερα — *Phil.* XXIV, 40, C.

(3) Τί οὖν; οὐν ἀνταποδοτέον ταῖς λύπαις τὲ καὶ ἡδοναῖς τὴν τούτων ἀντίστροφον ἕξιν ἐν ἐκείνοις---δόξαις—*Phil.* XXIV, 40, D.

(4) Ὡς ἦν μὲν χαίρειν ὄντως ἀεὶ τῷ τὸ παράπαν ὁπωσοῦν καὶ εἰκῆ χαίροντι, μὴ μέντοι ἐπὶ τοῖς οὖσι μηδ' ἐπὶ τοῖς γεγονόσιν ἐνίοτε, πολλάκις δὲ καὶ ἴσως πλειστάκις ἐπὶ τοῖς μηδὲ μέλλουσί ποτε γενήσεσθαι—*Phil.* XXIV, 40, D.

ragonabili a quantità continue e perciò essendo soggetti a diminuzione e ad aumenti all' indefinito, sono variabilissimi, in quanto al grado del piacere e del dolore, secondo gli individui, e nello stesso individuo, secondo le condizioni speciali in cui esso si può trovare. E di qui un' altra sorgente di errori.

Infatti, " come il vedere da lontano o da vicino le grandezze nasconde il vero e induce in opinioni false, — *Phil.* XXV, 24, A—, perchè la stessa cosa ora ci pare piccola ed ora grande, secondo la distanza; così lo stesso avviene dei piaceri e dei dolori, che sono assai mutevoli, quando sono riguardati da lontano o da vicino, o sono posti gli uni accanto agli altri. È una prova che i piaceri, messi accanto a ciò che è doloroso, ci appaiono maggiori e più intensi, mentre i dolori, accanto ai piaceri, ci sembrano più gravi, per una ragione contraria „ (1).

E perciò, in forza di questo contrasto, cui sono soggetti i sentimenti, spesso i piaceri e i dolori ci appaiono maggiori o minori di quello che realmente siano (2).

Tutto questo però, secondo Platone, non avviene nei piaceri d' origine intellettuale.

Si può dire, pertanto, che i piaceri veri sono quelli che ci vengono dati dalla contemplazione dell' eterne *idee*, cioè, di ciò che è vero, bello e buono, e che forma l' obbietto della mente. Perciò ogni uomo, che fa buon uso della ragione, va in cerca di questo bene supremo e lo appetisce, desideroso di eleggerselo e di appropriarselo, e non ha cura di nessun' altra cosa, tranne di quanto si compie a fin di bene „ (3).

Ora, questo bene ideale, la cui natura è la più perfetta di

---

(1) αἱ μὲν ἡδοναὶ παρά, τὸ λυπηρὸν μείζους φαίνονται καὶ σφοδρότεραί, λῦπαι δ' αὖ διὰ τὸ παρ' ἡδονάς τοὐναντίον ἐκείναις — *Phil.* XXV, 42, B.

(2) μείζους τῶν οὐσῶν ἑκάτεραι καὶ ἐλάττους φαίνονται — *Phil.* XXVI, 42, B.

(3) πᾶν τὸ γιγνῶσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἐφίεται βουλομένον ἑλεῖν καὶ περὶ αὐτὸ κτήσασθαι καὶ τῶν ἄλλων οὐδὲν φροντίζει πλὴν τῶν ἀποτελουμένων ἅμα ἀγαθοῖς — *Phil.* X, 20, D.

tutte le cose—μοῖρα... πάντων τελευτάτων—, non può essere mai il piacere sensibile (1), per quanto grande e puro esso si possa imaginare, perchè chi gode, in tanto gode, in quanto comprende, intende e ragiona, dove occorra.—*Phil.* X, 21, B.

Con questo Platone, che, come si è visto, era un sostenitore dell' intellettualismo, intendeva dire che il piacere corporeo o intellettuale, non può essere fine a se stesso, come affermavano i Cirenaici, perchè, non esistendo di per se, deve la sua genesi all' esercizio delle funzioni psico-corporee e psichiche propriamente dette. Infatti, " ove mai—egli diceva—tu non possieda mente, memoria, cognizione o vera opinione, avviene per necessità di cose, che tu, essendo privo di ogni intelligenza, ignori anzitutto questo, cioè, se tu goda o no „. (2)

" E, poichè, del pari, tu non possiedi memoria, è certo necessario che tu non ricordi di avere mai goduto, e che del piacere, che provi nel tempo presente, tu non serbi memoria alcuna; e, poichè, d' altra parte, non hai vera opinione, è necessario che tu non opini di godere, mentre godi; e, poichè sei privo del ragionamento, è necessario che tu non sia in grado di ragionare come mai tu farai a godere per il tempo da venire, e così tu vivrai una vita, non certamente da uomo, ma da mollusco o da altro animale marino, che porti la psiche chiusa nel guscio „ (3).

---

(1) Aristotile perciò diceva che Platone sosteneva οὐκ εἶναι τὴν ἡδονὴν τἀγαθόν—*Eth. Nich.*, X, 2, 1172, 6, 28.

(2) νοῦν δέ γε καὶ μνήμην καὶ ἐπιστήμην καὶ δόξαν μὴ κεκτημένος ἀληθῆ, πρῶτον μὲν τοῦτο αὐτό, εἰ χαίρεις ἢ μὴ χαίρεις, ἀνάγκη δή πού σε ἀγνοεῖν, κενόν γε ὄντα πάσης φρονήσεως—*Phil.* X, 21, B.

(3) καὶ μὴν ὡσαύτως μνήμην μὴ κεκτημένον ἀνάγκη δήπου μηδ'ὅτι ποτὲ ἔχαιρες μεμνῆσθαι, τῆς τ' ἐν τῷ παραχρῆμα ἡδονῆς προσπιπτούσης μηδ'ἡντινοῦν μνήμην ὑπομένειν. δόξαν δ'αὖ μὴ κεκτημένον ἀληθῆ μὴ δοξάζειν χαίρειν χαίροντα, λογισμοῦ δὲ στερόμενον μηδ' εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ὡς χαιρήσεις δυνατὸν εἶναι λογίζεσθαι, ζῆν δὲ οὐκ ἀνθρώπου βίον, ἀλλά τινος πλεύμονος ἢ τῶν ὅσα θαλάττια μετ' ὀστρείνων ἐμψυχά ἐστι σωμάτων — *Phil.* X, 21, C.

Ora, una vita di tal genere non è confacente alla natura umana, " potendo al più, essere bastevole, perfetta ed eligibile per tutte le piante e per tutti gli animali, cui fosse possibile di vivere sempre così, vita durante „ (1).

Platone perciò affermava che la vita, consacrata all'esercizio della mente—τὸν τοῦ νοῦ βίον—*Phil.* X, 21, D—, è sempre preferibile alla vita dedicata al piacere sensibile, perchè se uno di noi accettasse di vivere possedendo l'intelletto e la scienza e la memoria completa di tutte le cose, ancora quando non fosse soggetto, nè poco nè molto, nè al piacere nè al dolore, ma rimanesse anzi del tutto impassibile ad ogni passione siffatta „ (2), mostrerebbe di avere un concetto più nobile ed elevato della vita umana, come non l' hanno mai avuto i sensisti in genere, gli edonisti in ispecie.

La ragione è che il conoscere, secondo Platone, è preferibile al piacere, perchè partecipa del bene, la cui idea è la cognizione più nobile—ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα—*Resp.* VI, XVI, 505, A —. E però la psiche, cui appartiene la funzione conoscitiva, è superiore al corpo, cui si riferisce il piacere, nel significato ristretto dell'edonismo.

Infatti, nell'etica platonica la ψυχή occupa il primo posto delle cose, di cui si deve interessare l'uomo; il corpo, il secondo;

---

(1) ἦν γάρ ἂν ἱκανὸς καὶ τέλεος καὶ πᾶσι φυτοῖς καὶ ζώοις αἱρετός, οἷσπερ δυνατὸν ἦν οὕτως ἀεὶ διὰ βίου ζῆν—*Phil.* XI, 22, B. (α)

(2) Εἴ τις δέξαιτ'ἂν αὖ ζῆν ἡμῶν φρόνησιν μὲν καὶ νοῦν καὶ ἐπιστήμην καὶ μνήμην πᾶσαν πάντων κεκτημένος. ἡδονῆς δὲ μετέχων μήτε μέγα μήτε σμικρόν, μηδ' αὖ λύπης, ἀλλά τὸ παράπαν ἀπαθὴς πάντων τῶν τοιούτων—*Phil.* XI, 21, D.

(α) Aristotile perciò, accettando l'idea di Platone, diceva che il piacere non è bastevole di per se—αὐταρκές—, non potendo essere fine a se stesso—*Eth. N.* I, 1, 1094, A, I.—Il piacere, infatti, è illimitato, tanto vero che chi lo prova, desidera di godere sempre più intensamente, non essendo mai pago del piacere attuale. E però anche lui riconosceva che la vita piacevole, accompagnata dall' intelligenza, è preferibile a quella che ne è priva—αἱρετώτερον γὰρ εἶναι τὸν ἡδὺν βίον μετὰ φρονήσεως ἢ χώρις—*Eth. N.* X, 2, 1172, b. 28.

e le ricchezze, il terzo (1), perchè gli uomini, a differenza di tutti gli altri animali,

> fatti non *furo* a viver come bruti,
> ma per seguir virtute e conoscenza.

Perciò coloro, che, inconsci del destino della specie umana, sono privi d'intelligenza e di virtù e sempre si stanno tra banchetti e piaceri, passano la vita a guisa di animali da pastura, sempre volti in giù, e al più arrivano al termine di quella quietudine, che credono sia il vero piacere; ma non pensarono a ciò che veramente sta in alto, nè vi arrivarono mai, nè si riempirono lo spirito della scienza di ciò che è, nè gustarono un vero piacere stabile e puro „ (2).

Certo, il mangiare, il bere ed in generale ogni alimento hanno in se una certa dolcezza, che noi chiamiamo piacere; ma la bontà e l' utilità di essi consiste nell' essere salutari al corpo (3).

Ma chi sa che la psiche è la cosa più pregevole in tutti gli uomini—ψυχὴ ἐστί πᾶσι τιμιώτατον—*Leg.* V, III, 731, C — deve comprendere che bisogna avere cura di essa—τῆς ψυχῆς ἐπιμελητεον—*Alcib. maj.* XXVII, 132, C—più che del corpo, perchè i piaceri fisici sono meno stimabili di quelli intellettuali.

---

(1) ὄντων γάρ τριῶν τῶν ἁπάντων, περὶ ἃ πᾶς ἄνθρωπος σπουδάζεί, τελευταῖον καὶ τρίτον ἐστὶν ἡ τῶν χρημάτων ὀρθῶς σπουδαζομένη σπουδή, σώματος δὲ πέρι μέση, πρώτη δὲ ἡ τῆς ψυχῆς—*Leg.* V, XIII, 743, E.

(2) Οἱ ἄρα φρονήσεως καὶ ἀρετῆς ἄπειροι, εὐωχίαις δὲ καὶ τοῖς τοιούτοις ἀεὶ ξυνόντες, κάτω, ὡς ἔοικε, καὶ μέχρι πάλιν πρὸς τὸ μεταξύ φέρονταί τε καὶ ταύτῃ πλανῶνται διὰ βίου, ὑπερβάντες δὲ τοῦτο πρὸς τὸ ἀληθῶς ἄνω οὔτε ἀνέβλεψαν πώποτε οὔτε ἠνέχθησαν οὐδὲ τοῦ ὄντος τῷ ὄντι ἐπληρωθήσαν, οὐδὲ βεβαίου τε καὶ καθαρᾶς ἡδονῆς ἐγεύσαντο — *Resp.* IX, X, 586, A.

(3) λέγω ἐδωδῇ μὲν καὶ πόσει καὶ ξυμπάσῃ τροφῇ παρέπεσθαι μὲν τὴν χάριν, ἣ ἡδονὴν ἄν προσείπομεν. ἣ δὲ ὀρθότητά τε καὶ ὠφελίαν, ὅπερ ὑγιεινὸν τῶν προσφερομένων λέγομεν ἑκάστοτε, τοῦτ' αὐτὸ εἶναι ἐν αὐτοῖς καὶ τὸ ὀρθότατον — *Leg.* II, X, 667, B.

La scienza, infatti, ha i suoi piaceri, che sono sempre piaceri retti o puri, perchè essa riceve la sua bellezza e la sua utilità dal vero (1).

Ora, come per i bisogni della vita animale, noi ci riempiamo il ventre di cibi, liberandoci così dalla fame e dalla sete, che è vuotamento rispetto alle condizioni del corpo — κενώσεις τινές εἰσι τῆς περὶ τὸ σῶμα ἕξεως—; così, per i bisogni della vita intellettuale, ci riempiamo l' anima di sapere, liberandola, in modo analogo, dall' ignoranza e dalla irragionevolezza, che si possono dire vacuità rispetto alle condizioni della psiche—κηνότης ἐστὶ τῆς περὶ ψυχὴν ἕξεως — *Resp.* IX, X, 585, B —, la quale, secondo Platone, si nutre di cognizioni—τρέφεται... μαθήμασι — *Protag.* V, 313, C —, che sono cibi per essa, e sorgente di piaceri duraturi per noi.

Perciò l' uomo che possiede tali beni, cioè, la sapienza e la conoscenza, in cui sono racchiusi tutti gli altri, è perfetto (2), perchè sapendo che gli alimenti, che riguardano il mantenimento del corpo, sono meno pregevoli di quelli che si riferiscono all' educazione della psiche, partecipano in minor parte della verità e realtà (3); il che vuol dire che apportano piaceri di gran lunga inferiori a quelli che derivano dalle concezioni del vero, del bello e del buono, che sono i cibi della psiche.

In effetti, diceva Platone, se il riempirsi di cose, confacenti alla natura, è piacevole, chi si riempie veramente di cose, che partecipano più dell' essere, dovrebbe realmente e veramente godere il vero piacere; (4) mentre deve succedere tutto il con-

---

(1) καὶ μὴν καὶ τῇ μαθήσει παρακολουθεῖν μὲν τό γε τῆς χάριτος τὴν ἡδονήν, τὴν δὲ ὀρθότητα καὶ τὴν ὠφελίαν καὶ τὸ εὖ καὶ τὸ καλῶς τὴν ἀλήθειαν εἶναι τὴν ἀποτελοῦσαν — *Leg.* II, X, 667, C.

(2) τέλεος δ' οὖν ἔστ' ἄνθρωπος ταῦτα καὶ τὰ ἐν τούτοις πάντα κεκτημένος ἀγαθά — *Leg.* II, I, 653, B.

(3) Οὐκοῦν ὅλως τὰ περὶ τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν γένη τῶν γενῶν αὖ τῶν περὶ τὴν τῆς ψυχῆς, θεραπείαν ἧττον ἀληθείας τε καὶ οὐσίας μετέχει.—Πολύ γε — *Resp.* IX, X, 585, D.

(4) Εἰ ἄρα τὸ πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων ἡδύ ἐστι, τὸ τῷ

trario, per colui che aspira al possesso delle cose che sono molto lontane dalla realtà.

Ora, poichè è certo che il corpo è da meno della psiche, e che i piaceri che ci vengono per mezzo del primo sono meno pregevoli di quelli che ci vengono per mezzo della seconda, si può dire che chi è dominato dai sensi aspira a soddisfare i bisogni irrazionali, mentre chi è guidato dalla ragione sceglie i piaceri intellettuali, perchè sa che l'intelletto partecipa della natura del bene molto più del piacere (1).

Gli edonisti credevano che la felicità suprema consistesse nell'essere libero dai dolori; Platone, al contrario, diceva che l'essere felice consiste nel vivere secondo scienza (2).

La ragione è che soltanto colui che ha la scienza del bene e del male può comprendere quale debba essere il vero piacere. Infatti, se a molti, che però sono ignoranti, i piaceri dei sensi sembra che siano l'unico bene, al contrario, ai più fini di mente, l'unico bene è l'intelligenza e il sapere (3); perchè se il piacere non consiste nell'essere libero dai dolori, nè nel godere fisicamente, quanto più sia possibile, ma nel conoscere purissimamente più che si può (4), vuol dire che la mente è di gran lunga migliore e più confacente alla vita degli uomini di quanto non sia il piacere (5), essendo più connaturale a ciò che è ottimo — τοῦ ἀρίστου ξυγγενέστερόν — *Phil.* XLI, 65, B—, o meglio alla verità.

ὄντι καὶ τῶν ὄντων πληρούμενον, μᾶλλον μᾶλλον ὄντως τε καὶ ἀληθεστέρως χαίρειν ἂν ποιοῖ ἡδονῇ ἀληθεῖ — *Resp.* IX, X, 585, D.

(1) μᾶλλον δὲ μέτοχον εἶναι τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μοῖρας τὴν φρόνησιν ἢ τὴν ἡδονήν — *Phil.* XXXVI, 60, B.

(2) εὐδαίμονα εἶναι τὸν ἐπιστημόνως ζῶντα — *Charm.* XXII, 173, E.

(3) τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν, τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις — *Resp.* VI, XVIII, 505, B.

(4) ἐν ᾧ μήτε χαίρειν μήτε λυπεῖσθαι, φρονεῖν δ' ἦν ὡς οἷόν τε καθαρώτατα — *Phil.* XXXIII, 55, A.

(5) εἶπον ὡς ἡδονῆς γε νοῦς εἴη μακρῷ βελτιόν τε καὶ ἄμεινον τῷ τῶν ἀνθρωπῶν βίῳ — *Phil.* XLII, 66, E.

Una prova è che, mentre i piaceri, per loro natura sono irrazionali, la mente, al contrario, o è la stessa cosa della verità, o le è somigliantissima e verissima (1).

Essa, inoltre partecipa della bellezza più che non si possa fare col piacere (2). E finalmente essa sola ci può fare comprendere che il fine di tutte le azioni è il bene, e che le cose si debbono fare in grazia di esso (3).

Ora, poichè la mente è l'unica facoltà con cui la psiche scopre il vero, concepisce il bello e intuisce il buono in se e per se, si può dire che il vero piacere è quello che deriva dalla scienza, dall'arte e dalla pratica.

Però, questo piacere, così inteso, non manca di nulla, e l'uomo che lo possedesse in tutto e per tutto, dal principio alla fine, non avrebbe più bisogno di altro, possedendo nel modo più completo quanto gli basti per vivere felice. Perciò solo con la scienza l'uomo può comprendere che nessun'altra cosa è così disposta, come la psiche, a fuggire il male, che viene suggerito dai piaceri sensuali, e a cercare il bene, che viene scoperto dalla mente, per impossessarsene e goderne per tutta la vita.

Platone, in vero, trovava che l'uomo, finchè ignora il fine della propria natura, crede che egli, come ogni altro animale, abbia raggiunto il suo scopo, quando può soddisfare i piaceri che fanno lieta la vita dei sensi, poichè non sa imaginarne altri migliori e più elevati. E perciò, dominato da questo errore, si ferma a mezza via; e intanto ha l'illusione di avere percorso il cammino interminabile, lungo il quale l'uomo cerca di raggiungere la felicità. Ora, come chi non sapendo che nella natura vi è un *su*, un *giù* e uno spazio intermedio — ἐν

---

(1) νοῦς δὲ ἤτοι ταὐτὸν καὶ ἀλήθειά ἐστιν ἢ πάντων ὁμοιότατόν τε καὶ ἀληθήστατον — *Phil.* XLI, 65, D.

(2) νοῦς ἡμῖν κάλλους μετέλειφε πλεῖον ἢ τὸ τῆς ἡδονῆς γένος— *Phil.* XLI, 65, E.

(3) τέλος εἶναι ἁπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκείνου ἕνεκεν δεῖν πάντα τἄλλα πράττεσθαι — *Gorg.* LIV, 499, E.

τῇ φύσει.... τὸ μεν ἄνω, τὸ δὲ κάτω, τὸ δὲ μεσόν—, se, partendo dal basso — ἐκ τοῦ κάτω —, potesse giungere a mezza via — πρὸς μεσόν—, crederebbe di essere arrivato alla estrema altezza — ἐν τῷ ἄνω —, e di discendere alla massima profondità, se seguisse la via contraria, non avendo esperienza di ciò che veramente sia basso, medio e alto — *Resp.* IX, X, 584, D—; così gli uomini, inesperti del vero — οἱ ἄπειροι ἀληθείας—, hanno false opinioni di molte cose e specialmente del piacere, del dolore e dello stato affettivo intermedio — *Resp.* IX, X, 584, E.

Egli perciò diceva che l' ignoranza — ἄμαθια o ἄγνοια — è causa di mali — τῶν κακῶν αἰτία — *Alcib. maior* XIII, 118, A; che essa anzi è un male per tutti — κακὸν πᾶσιν — *Phil.* XXIX 49, D—; che, insomma, essa si può dire la malattia più grave —μεγίστη νόσος—, da cui possa essere travagliata la psiche — *Leg.* III, XI, 691, D—, perchè ci impedisce di scorgere quali siano i piaceri veri, quali quelli meno puri e quali quelli totalmente impuri. Però, se si considera che vi sono conoscenze empiriche — le δόξαι —, proprie del volgo, le quali sono meno chiare delle conoscenze scientifiche—le ἐπιστῆμαι—, proprie dei sapienti, che sono chiare e distinte, — *Phil.* XXXV, 57, B *e seg.*—, bisogna ammettere che, in corrispondenza di queste specie di conoscenze, vi siano anche piaceri meno puri e più puri o purissimi.

Infatti, chi non conosce la vera natura del dolore e del piacere, crede di avere raggiunto il massimo grado della felicità, quando, essendo libero da ogni sofferenza fisica, sente di trovarsi nello stato di assoluta tranquillità materiale — ἀπονία —, mentre, quando ha potuto allontanare le cause del dolore fisico e raggiungere la ἡσυχία che tien dietro alla soddisfazione dei bisogni organici, ancora è ben lontano dal possedere la gioia vera e propria; perchè nel confondere la felicità corporea con quella della psiche, ha dimenticato o non ha compreso, per ignoranza della vera gioia — ἀπειρίᾳ ἡδονῆς—, che, oltre ai piaceri del corpo, vi sono anche i piaceri dello spirito —*Resp.* IX, X, 584, D—*ibid.*, 585, A.

Chi, al contrario, vuole vivere secondo ragione, sceglie quei piaceri che la mente gli mostra (1).

Ma questa selezione viene fatta gradatamente, a misura che si sviluppa l'intelligenza. E però, finchè l'uomo, per ignoranza ed inesperienza delle condizioni della vita da scegliere—διά τινα ἄγνοιαν καὶ ἀπειρίαν τῶν βίων —, non sa sollevarsi con la mente nel mondo delle idee, crede ciecamente che la massima felicità sia data dai piaceri fisici, più intensi e più numerosi; e non comprende che la vita temperante è preferibile a quella intemperante, perchè non si accorge che nella prima i piaceri vincono i dolori, e viceversa nella seconda (2).

Poi, quando comincia ad opinare, ad imaginare, cioè, ad acquistare le prime conoscenze, allora, cercando di vivere una vita di raffinatezze, fa una scelta tra i piaceri sensoriali, di là dai quali non sa pensarne altri. E, dando la preferenza ai più efficaci, crede che il primo bene sia la salute, che il secondo sia la bellezza e che il terzo sia dato dalla ricchezza (3), sicchè crede che il colmo della felicità si raggiunga, quando si possa diventare immortali nel momento che si posseggono i beni sopracennati (4).

Ma, finalmente, quando arriva a pensare e a conoscere le cose nella loro essenza, cioè, nella loro idea, si persuade che

(1) ἡδονάς, ἃς ἂν τὸ φρόνιμον ἐξηγῆται—*Resp.* IX, XI, 586, D.

(2) σώφρονα μὲν οὖν βίον ὁ γιγνώσκων θήσει πρᾷον ἐπὶ πάντα καὶ ἠρεμαίας μὲν λύπας, ἠρεμαίας δὲ ἡδονάς, μαλακὰς δὲ ἐπιθυμίας τε καὶ ἔρωτας οὐκ ἐμμανεῖς παρεχόμενον. ἀκόλαστον δὲ ὀξὺν ἐπὶ πάντα καὶ σφοδρὰς καὶ λύπας, σφοδρὰς δὲ ἡδονάς, συντόνους δὲ καὶ οἰστρώδεις ἐπιθυμίας τε καὶ ἔρωτας, ὡς οἷόν τε ἐμμανεστάτους παρεχόμενον. ὑπερβαλλούσας δὲ ἐν μὲν τῷ σώφρονι βίῳ τὰς ἡδονὰς τῶν ἀχθηδόνων, ἐν δὲ τῷ ἀκολάστῳ τὰς λύπας τῶν ἡδονῶν μεγέθει καὶ πλήθει καὶ πυκνότησιν — *Leg.* V, VII, 734, A.

(3) λέγεται γὰρ ὡς ἄριστον μὲν ὑγιαίνειν, δεύτερον δὲ κάλλος, τρίτον δὲ πλοῦτος, μυρία δὲ ἄλλα ἀγαθὰ λέγεται—*Leg.* II, VI, 661, A.

(4) καὶ τὸ δὴ τέλος ἁπάσης μακαριότητος, εἶναι τὸ πάντα ταῦτα κεκτημένον ἀθάνατον εἶναι γενόμενον ὅ τι τάχιστα.

il piacere, di cui vanno in cerca i più, tranne quello dell'uomo sapiente, non è nè vero nè puro, ma irrazionale e confuso (1); perchè, senza virtù, tutti quei beni, in cui i sensisti credono che sia riposta la felicità, non avrebbero valore etico.

Ora, a parte l'idealismo, che, come si è visto, spira in tutta la dottrina etica di Platone, e che oggi può non essere accettato, almeno nelle esagerazioni cui arrivò questo scrittore, vi è in essa un principio dinamico, del quale bisogna tenere il dovuto conto, se si vogliono comprendere quali siano le cause determinatrici delle nostre volizioni e delle nostre azioni. Questo principio, che serve a ricollegare la psicologia all'etica, ci dice che i fatti psichici affettivi e conoscitivi sono le forze psico-motrici, impulsive e inibitorie, del potere volizionale, come sarà detto nel paragrafo seguente.

16°

βούλησις.

Questo termine vuol dire volontà, ma, per comprendere che cosa realmente significhi nella psicologia platonica, bisogna conoscere le forme con cui si manifesta la facoltà impulsivo-motrice. Ora, come fu già spiegato a suo tempo, è necessario ricordare che, secondo Platone, nel corpo umano vi sono due specie di psichi: una mortale, l'altra, al contrario, immortale; — *Tim.* XXXI, 69, C —; e che ognuna di esse ha speciali potenze o facoltà—δυνάμεις—, in conformità della loro natura, con le quali gli uomini sono portati a muoversi e ad agire.

La specie della psiche mortale—τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος — *Tim.* XXXI, 69, C —, è destituita di ragione, e perciò anche di volontà, perchè la βούλησις suppone il νοῦς.

" Essa, infatti, accoglie in se passioni fatali e violente, e in prima il piacere, forte incitatore di mali; e poi i dolori, fuga-

---

(1) ἄθρει ὅτι οὐδὲ παναληθής ἐστιν ἡ τῶν ἄλλων ἡδονὴν πλὴν τῆς τοῦ φρονίμου οὐδὲ καθαρά, ἀλλ' ἐσκιαγραφένη τις — *Resp.* IX, IX, 583, B.

tori di beni; e inoltre l'audacia e la paura, stolti consiglieri, e la implacabile ira e le speranze, che lasciansi leggermente lusingare dal senso irrazionale (1).

Perciò essa si suddivide in due sottospecie, cioè, nel τὸ ἐπιθυμητικόν e nel τὸ θυμοειδές — *Resp.* IV, XV, 441, A —; IX, VII, 580, E —.

La prima di queste sottospecie è la peggiore—τὸ χεῖρον—*Tim.* XXXI, 69, E—, perchè presiede alla soddisfazione dei bisogni della vita vegetativa. Essa, per la molteplicità degli aspetti che può assumere—διὰ πολυειδίαν—*Resp.* IV, VII, 580—, cioè, per la molteplicità dei bisogni organici, che suscita, veramente non si potrebbe determinare con un nome proprio. Ma—diceva Platone—demmo il nome a ciò che essa avea di più grande e di più vigoroso; e però la chiamammo concupiscibile per la violenza delle cupidità, che si riferiscono al mangiare e al bere e ai piaceri genesiaci e a quanti altri seguitano a questi, e lo dicemmo ancora ricetto dell'amore del denaro, perchè per mezzo di questo i desiderj sopracitati si portano a compimento (2).

Infatti, questa specie di psiche concupiscibile, lungi dall'ascoltare la voce della ragione, è cupida di cibi e di bevande e di tutto ciò, di cui ha bisogno la natura stessa del corpo (3).

---

(1) οἱ δὲ μιμούμενοι... πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσωκοδόμουν τὸ θνητόν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγάς, ἔτι δ' αὖ θάρρος καὶ φόβον, ἄφρονε ξυμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ' εὐπαράγωγον — *Tim.* XXXI, 69, C.

(2) ἐπιθυμητικὸν γὰρ αὐτὸ κεκλήκαμεν διὰ σφοδρότητα τῶν περὶ τὴν ἐδωδὴν ἐπιθυμιῶν καὶ πόσιν καὶ ἀφροδίσια καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἀκόλουθα, καὶ φιλοχρήματον δή, ὅτι διὰ χρημάτων μάλιστα ἀποτελοῦνται αἱ τοιαῦται ἐπιθυμίαι — *Resp.* IX, VII, 580, E.

(3) τὸ δὲ δὴ σίτων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς καὶ ὅσον ἔνδειαν διὰ τὴν τοῦ σώματος ἴσχει φύσιν—*Tim.* XXXII, 70, D. (α)

(α) Con questa psiche noi ἐπιθυμοῦμεν... περὶ τήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά—*Resp.* IV, XII, 436, A —.

Essa, posta tra il diaframma e l'ombelico — μεταξὺ τῶν τε φρενῶν καὶ τοῦ πρὸς τὸν ὀμφαλὸν ὅρου — *Tim.* XXXII, 70, D —, è irragionevole, come bestia selvatica—ὡς θρέμμα ἄγριον—*Tim.* XXXII, 70, E —, e si lascia trasportare ciecamente da tutte le cose sensibili, specialmente dalle imagini e dalle visioni della notte e del giorno (1).

La seconda sottospecie — τὸ θυμοειδές — della psiche mortale — τὸ τῆς ψυχῆς γένος —, che per natura è migliore — τὸ ἄμεινον — della precedente—*Tim.* XXXI, 69, E—, è situata più vicino al capo, sede della mente, fra il diaframma e il collo—ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος—*Tim.* XXXI, 70, A—, perchè, pur essendo irragionevole, può essere portata all'obbedienza della ragione—τοῦ λόγου κατήκοον—*Tim.* XXXI, 70, A—, più facilmente del τὸ ἐπιθυμητικόν—. Però il τὸ θυμοειδές, essendo ἀλόγιστον—*Resp.* IV, XIV, 439, D—, cioè, privo di ragione, non ha la βούλησις neppure esso.

Infatti, questa seconda specie della psiche, che è, per propria natura, forte, irosa e battagliera (2), si lascia trasportare ciecamente dalla violenza delle passioni, come, per es., dall'ira e dalla paura, le quali, come si sa, non ascoltano la voce della ragione.

Con essa ci adiriamo—θυμούμεθα... ἐν ἡμῖν—*Resp.* IV, XII, 436, A — (3), cioè, adoperiamo, però senza alcun giudizio pratico, tutte le forze psico-organiche per vincere gli ostacoli che impediscono il conseguimento dei nostri fini. E una prova è che questa specie di psiche tende sempre tutta quanta a dominare,

---

(1) εἰδότες—gli dèi—δὲ αὐτὸ ὡς λόγου μὲν οὔτε ξυνήσειν ἔμελλεν, εἴ τέ πῃ καὶ μεταλαμβάνοι τινὸς αὐτῶν αἰσθήσεως, οὐκ ἔμφυτον αὐτῷ τὸ μέλειν τινῶν ἔσοιτο λόγων, ὑπὸ δὲ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων νυκτός τε μεθ' ἡμέραν μάλιστα ψυχαγωγήσοιτο...—*Tim.* XXXII, 71, A.

(2) τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνεικον ὄν—*Tim.* XXXI, 70, A.

(3) Altrove è anche detto : τὸ ᾧ θυμοῦται — *Resp.* IX, VII, 580, E.

e serve all'uomo per vincere gli altri e ad affermare la propria rinomanza (1).

Al contrario, la specie della psiche immortale — ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον — *Tim.* XXXI, 69, C — è divina — τὸ θεῖον — *Tim.* XXXI, 69, D — e risiede nel capo — κεφαλή —, il quale perciò è anch'esso cosa molto divina e ha signoria su tutte le altre membra del corpo (2).

Ora, questa psiche, che, per natura, possiede il principio razionale — τὸ λογιστικὸν τῆς ψυχῆς — *Resp.* IV, XIV, 439, D —, con cui si ragiona — ᾧ λογίζεται — e si apprende il vero — ᾧ μανθάνει — *Resp.* IX, VII, 580, E —, è la sola che possieda la βούλησις, perchè, a differenza del τὸ ἐπιθυμητικόν e del τὸ θυμοειδές, che spingono il corpo a muoversi e ad agire, ciecamente, senza deliberazione e spesso senza coscienza, prima di operare, essa non solo avverte l'impulso indefinito — ὁρμή — o definito — ἐπιθυμία —, che la spinge a muoversi, ma anche appercepisce che essa ha la capacità di volere — ἐθέλειν —, e che, prima di estrinsecare l'atto di volontà in azione, ha la coscienza di poter valutare — βούλεσθαι — i motivi che la determinano ad agire — πράττειν —, di potere consigliarsi — βουλεύεσθαι — sul fine — τὸ βούλητον —, che aspira a raggiungere e, finalmente, di potere scegliere — αἱρεῖσθαι — i mezzi più adatti a questo scopo.

Di qui si vede che la facoltà volizionale — la βούλησις —, la quale, per esistere ha bisogno della presenza del νοῦς, secondo Platone, nella psicologia umana è preceduta dalle potenze — δυνάμεις — psico-motrici d'ordine inferiore, quali sono l'appetito — ὁρμή, ὄρεξις, ἐπιχείρησις — e il desiderio — ἐπιθυμία —, perchè l'uomo, prima ha la tendenza ad agire, che viene dalla sua stessa natura; poi ha il desiderio di possedere qualche cosa, che si sa che deve essere utile, finchè è dominato dalla psiche concupiscibile ed irascibile; e, finalmente, quando la psiche ra-

---

(1) τὸ θυμοειδὲς οὐ πρὸς τὸ κρατεῖν μέντοι φαμὲν καὶ νικᾶν καὶ εὐδοκιμεῖν ἀεὶ ὅλον ὡρμῆσθαι; — *Resp.* IX, VII, 581, A.

(2) ὃ θειότατόν τέ ἐστι καὶ τῶν ἐν ἡμῖν πάντων δεσποτοῦν — *Tim.* XVI, 44, D.

zionale esercita tutto il suo impero sull' ὁρμή e sull' ἐπιθυμία, realmente possiede la volontà.

Perciò, per comprendere la βούλησις, bisogna conoscere queste potenze impulsivo-motrici, irrazionali, che sono comuni a tutti gli animali, perchè tutti, pur essendo ἄνοι e ἄλογοι, hanno appetiti e desiderj.

La più semplice di queste potenze psico-motrici è l' ὁρμή, cioè, l' appetito—*Phil.* XXI, 35, D—, che è una disposizione—ἐπιχείρησις — originaria — ἔμφυτος —, per cui ogni animale, per il bisogno di vivere, prima ancora di averne fatta esperienza, tende a fuggire lo stato di dolore, che, come si disse, è una dissoluzione—φθόρα—organica, e a raggiungere quello di piacere, che è una reintegrazione—κατάστασις—dell'organismo. Di modo che l'ὁρμή è un'espressione di quell'istinto di conservazione che si porta dalla nascita e che dirige le prime azioni.

È un fatto che in ogni animale vi è sempre il conato a conseguire lo stato contrario alle passioni che il corpo soffre in un dato momento. (1)

E perciò, prima di muoversi, l'animale sente questo impulso interiore, che è destinato a tradursi in movimento.

Di qui si vede che ogni bisogno, essendo impulsivo per natura, prima, quando ancora l'animale non se ne sa dare ragione, si manifesta come conato, — ὁρμή, ἐπιχείρησις —, e poi, quando si conosce la causa che lo produce, si manifesta come desiderio vero e proprio—ἐπιθυμία—. L'uomo, a sua volta, prima comincia col sentire l'inclinazione ad agire — τὸ ὀρέγεσθαι — *Resp.* IV, XIV, 439, B—VI, II, 485, D—; poi desidera—ἐπιθυμεῖ—il possesso di qualche cosa e, finalmente, vuole—βούλεται—conseguire i fini, che, volta per volta, concepisce.

Una potenza psico-motrice più elevata è il desiderio—ἐπιθυμία—, perchè esso non ha soltanto il conato—ὁρμή, ἐπιχείρησις—ad agire, ma realmente spinge la psiche al moto, per conseguire un determinato fine.

---

(1) Ὅτι τοῖς ἐκείνου — del corpo — παθήμασιν ἐναντίαν ἀεὶ παντὸς ζώου μηνύει τὴν ἐπιχείρησιν — *Phil.* XXI, 35, C.

Veramente i primi desiderj sono indefiniti, nel senso che, sotto l'azione di un bisogno, cioè, di uno stato doloroso, la psiche viene portata ad agire, senza ancora conoscere l'oggetto, dal cui possesso si promette il piacere.

Per es., l'aspirazione al piacere è un desiderio innato in ogni uomo — ἡ.. ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν — *Phaedr.* XIV, 237, D—, il quale vi è portato, prima ancora di averne esperienza, perchè, come ogni altro animale, egli ha un istinto, o un amore congenito—ἔμφυτον ἔρωτα—*Leg.* VI, XXII, 782, E—per possedere tutto ciò che può liberarlo dallo stato di dolore.

In ispecie l'amore sensuale—ἐρωτικὸν πάθος—, prima di essere un desiderio vero e proprio, si manifesta come un bisogno di qualche cosa che non si sa precisare — ὁ ἔρως πρῶτον τινῶν — *Conv.* XXI, 200, E—, cioè, come un'ἐπιθυμία τις—*Phaedr.* XIV, 237, D—, vale a dire, come un certo desiderio indefinito, perchè si ha coscienza del senso di disagio, in cui uno si trova, senza sapere ancora nè la causa che lo produce, nè il modo come lenirlo.

Più tardi, poi, diventa un desiderio chiaro e definito, perchè si è arrivato a conoscere la cosa, di cui realmente si ha bisogno—ἔπειτα τούτων, ὧν ἂν ἔνδεια παρῇ αὐτῷ — *Conv.* XXI, 200, E —. Infatti, chi desidera, desidera qualche cosa — ὁ ἐπιθυμῶν τινὸς ἐπιθυμεῖ—*Phil.* XX, 35, B —, di cui sa che manca, mentre si trova nello stato di dolore.

Questa potenza psico-motrice è propria del τὸ ἐπιθυμητικόν e del τὸ θυμοειδές, perchè ogni bisogno della vita organica, appena è avvertito, spinge la psiche vegetativa a trovare il rimedio per uscire dallo stato di dolore; e così pure ogni passione eleva o deprime le forze della psiche irascibile, e perciò, in corrispondenza, eccita o rallenta i movimenti corporei.

Di qui ne viene, che l'ἐπιθυμία, come l'ὁρμή, si trova in tutti gli animali, perchè, avendo tutti la psiche irrazionale, sono portati ad operare dai bisogni della vita organica e perciò dal dolore e dal piacere sensoriali, che sono le forze impulsive della vita dei bruti e in gran parte di quella umana.

Secondo Platone, il desiderio è sempre una potenza della psi-

che,—ἐπιθυμία ἐν τῇ ψυχῇ — *Resp.* IV, XIII, 437, D —, sia nei bruti che negli uomini, perchè non vi essendo desiderio di corpo—σώματος ἐπιθυμία οὐκ εστί—*Phil.* XXI, 35, C—, è vero che il conato, il desiderio e il governo del corpo di ogni vivente appartengono alla psiche (1).

Se non che negli animali subumani, essendo privi di ragione, i desiderj sono forze impulsive fatali e cieche, come i bisogni, dai quali sono prodotti; mentre negli uomini questi stessi desiderj possono essere illuminati dalla ragione. Infatti, il τὸ θυμοειδές fu collocato molto vicino al capo, dov' è la sede della psiche razionale, " acciocchè esso, essendo obbediente alla ragione, potesse frenare, a forza, con questa, i desiderj, quando ai comandi che vengono dalla rocca — dal cervello — essi non volessero ubbidire in nessun modo, di buona vaglia „ (2).

Ora, per indicare che l'uomo ha questa facoltà psico-motrice, con cui è portato ad agire, in modo analogo agli altri animali, Platone adoperava gli stessi termini, usati per determinare il conato, come ὁρμᾶν —*Resp.* IV, XIV, 439, A — e ὀρέγεσθαι—*Resp. loc. cit.;* ovvero termini speciali, come ἐπιθυμεῖν = desiderare; ἀσπάζεσθαι=aspirare — *Resp.* II, I, 357, B, C—; ἐρᾶν=amare—*Resp.* IV, XIV, 439, D—; διψᾶν=aver sete, cioè, = ardere—*Resp. loc. cit.;* πεινᾶν=aver fame, cioè, bramare—*Resp. loc. cit.*—etc; ovvero anche termini, che regolarmente servono ad esprimere la potenza impulsiva più elevata, cioè, la volontà, come ἐθέλειν, che, nell'uso comune, vuol dire " avere in animo di...; avere l'intenzione di... „; e βούλεσθαι, che, in generale, vuol dire deliberare.

Vi sono casi, infatti, in cui il termine βούλησις, volontà, nella psicologia platonica ha lo stesso significato di ἐπιθυμία, desi-

(1) ὁ λόγος ψυχῆς ξύμπασαν τήν τε ὁρμὴν καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ ζώου παντὸς ἀπέφηνεν — *Phil.* XXI, 35, D.

(2) ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὂν κοινῇ μετ' ἐκείνου βίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὁπότ' ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἑκὸν ἐθέλοι — *Tim.* XXXI, 70, A.

derio; e in cui, perciò, anche il verbo βούλεσθαι sta invece di ἐπιθυμεῖν (1).

La facoltà psico-motrice più elevata è la βούλησις, che, nella psicologia platonica, significa la volontà nel senso più completo della parola.

Essa è una facoltà complessa, perchè include il conato — ὁρμή —, il desiderio — ἐπιθυμία —, l'intenzione speciale — ἐθέλειν —, che si trova in ogni atto di volontà, e la deliberazione — la βούλησις propriamente detta — che si fa, quasi per prendere consiglio — βουλή —, prima di agire — πράττειν. — Infatti, per fare un'azione volontaria, anzitutto è necessario che la psiche possieda la tendenza ad agire — ἐπιχείρησις — ; poi, che ci sia la coscienza di un bisogno — ἐπιθυμία —, che deve essere soddisfatto; inoltre che si abbia l'intenzione di volerlo — ἐθέλειν — soddisfare; e finalmente che ci sia stata una deliberazione — βούλησις —, cioè, un giudizio pratico, per approvare o no, il fine che si vuole conseguire e i mezzi per conseguirlo.

Di qui si rileva che la volontà è la facoltà psico-motrice più elevata e più complessa da non potersi confondere nè con l'ὁρμή, nè con l'ἐπιθυμία.

È differente dall'ὁρμή, perchè la βούλησις è qualche cosa di più del semplice conato; essa non è tendenza, ma attività vera e propria, non in potenza, ma in azione.

È differente, poi dalla ἐπιθυμία, perchè, mentre il desiderio, per natura è irrazionale, essendo dovuto al τὸ ἀλογιστόν, la βούλησις, invece, come facoltà e come atto volitivo, appartiene alla psiche razionale, cioè, al τὸ λογιστικόν.

Finchè il desiderio non è elaborato dal νοῦς pratico, resta cieco, cioè, esercita la sua impulsività fatalmente, come viene suggerito dal τὸ ἐπιθυμητικόν o dal τὸ θυμοειδές; e non si può par-

(1) Ecco qualche esempio. Ταύτην δὲ τὴν βούλησιν καὶ τὸν ἔρωτα τοῦτον πότερα κοινὸν οἴει εἶναι πάντων ἀνθρώπων, καὶ πάντας τἀγαθὰ βούλεσθαι αὑτοῖς εἶναι ἀεὶ..... Ma credi tu che questo desiderio e questa brama — d'essere felice — sia comune a tutti gli uomini e che tutti desiderino per loro questi beni? *Conv.* XXIV, 205, A—. Ogni uomo tende al piacere, e perciò οὐκέτι προσδεῖ ἐρέσθαι, ἵνα τί δὲ βούλεται εὐδαίμων εἶναι ὁ βουλόμενος = non occorre dimandare che cosa desideri, chi desidera esser felice. — *Conv. loc. cit.*

lare di volontà. Ma, appena il νοῦς lo elabora, il desiderio diventa intenzione — l'ἐπιθυμεῖν, ἐθέλειν —, e allora si ha la volontà vera e propria.

Perciò la volontà fu detta: il desiderio accompagnato dalla retta ragione; ovvero il desiderio conforme alla ragione; e, finalmente, il desiderio congiunto alla ragione secondo natura (1).

Come si vede, la volontà, considerata come attività psico-motrice di natura razionale, è preceduta dall'ὁρμή, perchè la psiche, in tanto possiede l'attività pratica, in quanto porta anche sin dall'origine la tendenza ad agire; e, inoltre, è preceduta dall'ἐπιθυμία, perchè quest'attività psico-motrice irrazionale appresta alla βούλησις il contenuto, il quale, quando è approvato dal νοῦς pratico, diventa sotto l'aspetto soggettivo il motivo volizionale, che ci determina ad agire, e sotto quello oggettivo il fine che si vuole conseguire.

Perciò, come poi espose meglio Aristotile, la volontà, per Platone, da una parte è ἔφεσις, ὄρεξις,, cioè appetito o desiderio di agire; dall'altra, νοῦς, o meglio, φρόνησις, cioè ragion pratica.

Il che vuol dire che la volontà non è una facoltà psichica, vuota di contenuto sensoriale, e perciò indipendente da ogni principio di determinazione o causazione, perchè, come non sono concepibili nè il timore nè l'amore, senza una causa sensibile, diretta o indiretta, che, rispettivamente, li produca; così, non ci può essere atto di volontà, senza una causa che lo provochi, la quale non è mai la volontà nuda e semplice, perchè, non vi è volontà, che invece di volere un bene, voglia se stessa ed altri atti di volontà (2).

Infatti, se la psiche con la βούλησις aspira al possesso di qualche cosa, che essa reputa un suo bene, ciò lo deve anzitutto all'ἐπιθυμία, che le fa nascere il bisogno delle cose, di cui in un dato momento manca, e, poi, al νοῦς, quando la ragione

---

(1) βούλησις ἔφεσις μετὰ λόγου ὀρθοῦ· ὄρεξις εὔλογος· ὄρεξις μετὰ λόγου κατὰ φύσιν — *Defin.* 413, C.

(2) Οὐδὲ μὴν βούλησις,.... ἣ ἀγαθὸν μὲν οὐδὲν βούλεται, αὑτὴν δὲ καὶ τὰς ἄλλας βουλήσεις βούλεται — *Charm.* XV, 167, E.

pratica, prevalendo sui sensi, riesce a dominare i desiderj e le passioni suscitati dalla psiche irrazionale.

Ora, perchè esista un atto di volontà, ci vogliono certe operazioni mentali, in modo che il contenuto, suggerito al νοῦς dall'ἐπιθυμία, diventi obbietto della volontà, cioè, della ragion pratica.

E, prima di ogni altro, v'è bisogno che la psiche appercepisca il senso di disagio suscitato dal desiderio e abbia l'intenzione di agire per soddisfare il bisogno, che la rende inquieta.

Questo potere volizionale, con cui la psiche ha coscienza e conoscenza di ciò che desidera, nel linguaggio platonico è espresso con molti termini, dai quali si rileva che regolarmente, nelle condizioni normali, chi agisce prima deve avere avuta l'intenzione di agire.

Infatti, alle volte Platone adoperava gli aggettivi ἑκών, ἑκούσιος = volontario, perchè non ogni azione è il risultato di un atto intenzionale, essendocene molte che sono compiute involontariamente, senza averne coscienza (1).

Altre volte adoperava la frase: ἐν νῷ ἔχειν = avere in animo di... per es., λέγειν = di dire—*Resp.* II, VI, 362, D—; ἐρέσθαι = di domandare —*Alcib. pr.* II, 104, D,—παραδοῦναι=di consegnare—*Euthyd.* I, 272, B — etc.

Tal'altra adoperava il verbo βούλεσθαι, non nel significato di deliberare o di approvare, che è il significato più espressivo per determinare il lavoro che fa la ragion pratica nel valutare l'atto volizionale, ma in quello di avere in mente di... etc. (2).

---

(1) Platone perciò diceva che ogni malvagio è malvagio involontariamente — γιγνώσκειν χρὴ... ὅτι πᾶς ὁ ἄδικος οὐχ ἑκὼν ἄδικος — *Leg.* V, III, 731, C—; mentre l'uomo onesto, come Socrate, è quello che è convinto di non fare mai deliberatamente ingiuria ad alcuno: πέπεισμαι ἐγὼ ἑκὼν εἶναι μηδένα ἀδικεῖν ἄνθρωπον—*Apol.* XXVII, 37, A —. L'uso di quei termini, poi, è comunissimo, specialmente in quei casi in cui sono usati in antitesi coi loro contrari: ἄκων, ἄκουσον=involontario—v. *Leg.* V, VII, 733, D—; *Hipp. min.* XVIII, 376, B—; *Crito* XIV, 52, C— etc.

(2) Gli esempi sono comunissimi. Ecco qualcuno, fra i tanti che s'incontrano a caso: Mettiti in mente di che natura sia il mestiere della levatrice καὶ ῥᾷον μαθήσει ὃ βούλομαι εἰπεῖν=e comprenderai più facilmente ciò che ho intenzione di dire—*Theaet.* VI, 149, B—; qui è ombra, frescura ed erba su

Ma il verbo, che esprime meglio questa operazione volizionale, è ἐθέλειν, il quale, oltre che potere, significa anche volere, nel senso che chi è capace di fare qualche cosa, in tanto lo è, in quanto prima deve poterla volere.

È un fatto che questo verbo, in forza di quell'idea antropomorfica, per cui gli uomini sogliono attribuire a tutte le cose la propria attività, nel linguaggio letterario o filosofico si trova adoperato anche per indicare che i corpi inanimati hanno l'attitudine a produrre un certo effetto, come se questo fosse il prodotto di una loro intenzione vera e propria. In questo caso l'ἐθέλειν = volere ha il significato di δύνασθαι = potere (1).

In forza di questo stesso principio, questo verbo fu adoperato con più ragione per esprimere che gli animali, sebbene destituiti del νοῦς, hanno il potere psico-motore, con cui possono raggiungere il fine, che è suggerito ciecamente dal τό θυμοειδές e dal τὸ ἐπιθυμητικόν.

E in questo senso si può dire che essi hanno un potere volizionale, se non identico a quello della psiche umana, analogo, perchè irrazionale (2). Ma anche qui l'ἐθέλειν sta invece di δύνασθαι (3).

---

cui posarci, *ἂν βουλώμεθα κατακλιθῆναι* — se abbiamo intenzione di sdraiarci — *Phaedr.* II, 229, B —, bisogna persuadersi che la *mente* è cagione di tutto.... εἰ οὖν τις βούλοιτο τὴν *αἰτίαν* εὑρεῖν περὶ ἑκάστου — se qualcuno volesse trovare la causa di ciascuna cosa — *Phaedo*, XLVI, 97 C —.

(1) Perciò Socrate diceva che la campagna e gli alberi non potevano insegnargli nulla — *τὰ χωρία καὶ δένδρα* οὐδὲν μ'ἐθέλει διδάσχειν — *Phaedr.* V, 230, D—. Chi nel fare un'opera, lascia passare il tempo, la manda a male; perchè quello che si fa non può aspettare il comodo di chi lo fa — οὐ γὰρ... ἐθέλει τὸ πραττόμενον τὴν τοῦ πράττοντος σχολὴν περιμένειν — *Resp.* II, XI, 370, B—. E dell'acqua, rimasta stagnante, è detto che non vuole, cioè, che non può scorrere — ὕδωρ οὐκ ἐθέλε προρέειν —.

(2) Perciò, poi, l'ἐθέλειν servì ad esprimere il potere psico-motore degli animali irragionevoli, il βούλεσθαι, quello degli animali ragionevoli soltanto: βούλεσθαι μὲν ἐπὶ μόνου λεκτέον τοῦ λογικοῦ τὸ δὲ θέλειν *καὶ* ἐπὶ *ἀλόγου* ζῴου — *Ammonius.* p. 31—. Il primo sarebbe un potere fatale, cioè, involontario; il secondo, razionale, perciò volontario — θέλειν *καὶ* βούλεσθοι ἐὰν λέγῃ τίς, δηλώσει ὅτι *ἀκουσίως* τε *καὶ* εὐλόγως *ὀρέγεταί* τινος. *ib.* p. 70.

(3) Ecco qualche esempio: Ἀνδρεῖος δὲ εἶναι *ἆρα* ἐθελέσει ὁ μὴ θυμοειδὴς εἴτε ἵππος εἴτε *κύων* ἢ *ἄλλο* ὁτιοῦν ζῷον ; = e *potrà* essere coraggioso uno

Ma nel linguaggio proprio della psicologia umana, il verbo ἐθέλειν ha un significato particolare, perchè serve a denotare che l'uomo non solo ha la capacità di potere fare qualche cosa in modo analogo alle cose inanimate e a quelle animate, però irrazionali; ma che anche, a differenza di esse, ha la coscienza di agire in forza del suo potere volizionale. L'uomo agisce non solo perchè può agire, ma perchè ogni azione è il risultato di una determinazione più o meno chiara, cioè, di una intenzione particolare.

L'ἐθέλειν, infatti, nel linguaggio platonico, serve ad esprimere che l'atto di volontà, prima di essere approvato ed eseguito, esiste come stato di coscienza affettivo ed impulsivo, cioè, come intenzione. E in ciò questo verbo si distingue da βούλεσθαι = deliberare, approvare (1).

L'altra operazione, necessaria all'esistenza dell'atto di volontà, è la βουλή, cioè, il consiglio che uno prende tra se e se, prima di agire, sia per accertarsi se il fine che si vuole conseguire, e a cui si è spinti dal desiderio, sia un bene, poco importa se etico o no, sia per iscegliere i mezzi più adatti ad effettuire lo scopo voluto. Quest'operazione è compiuta mediante il νοῦς pratico, e nel linguaggio platonico è espressa per lo più col verbo βούλεσθαι, che serve ad indicare l'atto con cui uno, quando è disposto a volere—ἐθέλειν—, delibera — βούλεται —se

che non è fiero, sia cavallo, sia cane, sia qualunque altro animale?—*Resp.* II, XV, 375, A—.

(1) Quest'uso è comunissimo, e, a caso, cito qualche esempio: ὃ.... ἔλεγες τὸ τοὺς φιλοσόφους ῥᾳδίως ἂν ἐθέλειν ἀποθνήσκειν = quello che dicevi, che, cioè, i filosofi facilmente concepiscono il desiderio di morire—*Phaedo*, VII, 62, C—; καὶ ἔτι γε νῦν ξύνοιδ' ἐμαυτῷ, ὅτι εἰ ἐθέλοιμι παρέχειν τὰ ὦτα = e ora ho coscienza che se avessi in animo di prestare attenzione—*Conv.* XXXII, 216, A—; εἰμὶ δὲ τῷ βουλομένῳ ὥσπερ οἱ ἄτιμοι τοῦ ἐθελόντος=io, come quelli caduti in disistima, sono ai capricci di chi ha l'animo...—*Phaedr.* LXIV, 508, C—; ἀλλὰ ἐθέλησον κατὰ βραχὺ τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι=vorresti, adunque, o Gorgia, continuare il ragionamento così...? ma piuttosto cerca di rispondere per le più brevi alle interrogazioni...—*Gorgias.* III, 449, B—; gli altri uffici non hai pensato ὅτι οὐδεὶς ἐθέλει ἄρχειν ἑκών = che nessuno ha intenzione di assumerli di propria volontà?—*Resp.* I, XVIII, 345, E—etc.

debba agire — πράττειν — e il modo come debba operare, per tradurre il motivo volizionale in azione.

In effetti, la βούλησις, cioè, la determinazione volizionale, quando è approvata come il fine scelto, è una βουλή, vale a dire una decisione, una sentenza, e perciò il βούλεσθαι, il volere, quando è stato oggetto del giudizio pratico, che la psiche fa prima di agire, è un βουλεύεσθαι, cioè, un deliberare vero e proprio (1).

Di qui si vede che la βούλησις, considerata come βουλή, decisa e approvata dalla ragion pratica, si riferisce a due cose: al fine, che è obbietto dell'atto di volontà, e ai mezzi che si devono scegliere per conseguirla.

Ogni atto di volontà ha un fine—τὸ βουλητόν τε καὶ ἑκούσιον— *Leg.* V, VII, 733, D—, verso cui si tende con consapevolezza.

Certo, ogni uomo, durante la sua vita, agisce per conseguire non un solo fine, ma una serie di fini.

Da prima, il fine, verso cui si tende, è il piacere, perchè, quando ancora non si conosce quale deve essere lo scopo della vita, il piacere sembra che sia il bene—τἀγαθόν—vero e proprio.

La ragione è che nella scelta delle condizioni della vita, noi siamo portati, per un'inclinazione naturale, non verso quella in cui il dolore la vince, ma piuttosto verso quella in cui predomina il piacere (2). Il che vuol dire che vi è un fine, il quale ha un'azione così potente su tanta parte della condotta umana, che si impone su noi, non in quanto è voluto, ma in quanto è sentito. " Perciò, diceva Platone, noi, per natura — φύσει — desideriamo il piacere, mentre non scegliamo, nè desideriamo il dolore; e quanto allo stato d'indifferenza, posponiamo questo al piacere, ma lo preferiamo al dolore „ (3).

---

(1) Perciò i termini βουλή e βουλεύεσθαι includono rispettivamente gli altri due, in luogo dei quali qualche volta sono adoperati. Περὶ παντὸς... μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλεύεσθαι εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ᾖ ἡ βουλή, ἢ — του — παντὸς ἁμαρτάνειν ἀνάγκη — *Phaedr.* XIV, 237, B—.

(2) ἡμῖν δὲ ἡ βούλησις τῆς αἱρέσεως τῶν βίων οὐχ ἵνα τὸ λυπηρὸν ὑπερβάλλῃ ὅπου δ' ὑπερβάλλεται, τοῦτον τὸν βίον ἡδίω κεκρίκαμεν — *Leg.* V, VI, 734, C.

(3) ἡδονὴν βουλόμεθα ἡμῖν εἶναι, λύπην δὲ οὔθ' αἱρούμεθα οὔτε

Questo principio è d'un'importanza assai grande nella psicologia platonica, perchè significa che la ragion pratica, non è libera nè nell'ἐθέλειν, cioè, nel concepire l'intenzione volizionale, che è suggerita dall'ἐπιθυμία; nè nel βούλεσθαι, cioè, nel deliberare e nell'approvare l'atto di volontà, perchè il giudizio di valutazione, o pratico, come ogni giudizio teoretico, è necessario, essendo imposto dall'azione impulsiva dei motivi.

Infatti, secondo Platone, non vi è libertà nè di determinazione, nè di scelta sul fine e sui mezzi necessari a conseguirlo. " La nostra scelta, egli diceva, è determinata, o rimane sospesa a secondo che i piaceri o i dolori siano più o meno frequenti, più o meno grandi, più o meno vivi; in breve, a seconda che l'equilibrio sussista o no fra essi. E poichè questo è l'ordine necessario delle cose, deriva che in ogni condizione, in cui i piaceri e i dolori si trovino in piccolo numero deboli e poco sentiti, se il dolore domina, noi non lo vogliamo; se domina il piacere, lo desideriamo; e finalmente, quando tutto dall'una e dall'altra parte si equilibra, noi restiamo in uno stato d'indifferenza, mentre la nostra volontà non si determina a favore o contro un partito, se non per quanto vi domina l'oggetto dell'amor suo o della sua avversione „ (1).

βουλόμεθα τὸ δὲ μηδέτερον ἀντὶ μὲν ἡδονῆς οὐ βουλόμεθα, λύπην δὲ ἀλλάττεσθαι βουλόμεθα. — *Leg.* V, V, 723, A —.

(1) λύπην δ' ἐλάττω μετὰ μείζονος ἡδονῆς βουλόμεθα, ἡδονὴν δ'ἐλάττω μετὰ μείζονος λύπης οὐ βουλόμεθα, ἴσα δὲ ἀντὶ ἴσων ἑκάτερα τούτων οὐχ ὡς βουλόμεθα ἔχοιμεν ἂν διασαφεῖν · ταῦτα δὲ πάντα ἐστὶ πλήθει καὶ μεγέθει καὶ σφοδρότησιν ἰσότησί τε καὶ ὅσα ἐναντία ἐστὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις, πρὸς βούλησιν διαφέροντά τε καὶ μηδὲν διαφέροντα πρὸς αἵρεσιν ἑκάστων. οὕτω δὴ τούτων ἐξ ἀνάγκης διακεκοσμημένων, ἐν ᾧ μὲν βίῳ ἔνεστι πολλὰ ἑκάτερα καὶ μεγάλα καὶ σφοδρά, ὑπερβάλλει δὲ τὰ τῶν ἡδονῶν. καὶ αὖ ἐν ᾧ ὀλίγα ἑκάτερα καὶ σμικρὰ καὶ ἠρεμαῖα, ὑπερβάλλει δὲ τὰ λυπηρά, οὐ βουλόμεθα, ἐν ᾧ δὲ τἀναντία, βουλόμεθα · ἐν ᾧ δ' αὖ βίῳ ἰσοῤῥοπεῖ, καθάπερ ἐν τοῖς πρόσθεν δεῖ διανοεῖσθαι τὸν ἰσόῤῥοπον βίον, ὡς τῶν μὲν ὑπερβαλλόντων τῷ ἡμῖν βουλόμεθα, τῶν δ' αὖ τοῖς ἐχθροῖς οὐ βουλόμεθα — *Leg.* V, V, 733, B —.

Il fine umano, adunque, è sempre imposto alla volontà, prima dalla natura, cioè, come si dice oggi, dai bisogni della vita animale; poi, dalla ragione (1). È un fatto che, quando la ragion pratica è illuminata dalle idee etiche, allora l'uomo, essendo conscio, per mezzo della φρόνησις, di ciò che si deve e non si deve fare, — τί πρακτέον καὶ τί οὐ πρακτέον — *Defin.* 414, D — , è in grado di scegliere ciò che è ottimo nelle cose. — αἱρεῖσθαι τὸ βέλτιστον — *Phaedr.* VII, 232, A. —

Perciò ogni uomo, che fa buon uso della ragione, va in cerca del bene — τἀγαθόν — e lo desidera, avendo deliberato di eleggerselo a fine della vita e di possederlo, e di nient'altro ha pensiero se non di quanto si compie a fin di bene (2).

Ma si noti che anche in questo caso, secondo Platone, l'uomo è in grado di scegliere il fine secondo la sua ragione, ma non è libero di volere il suo atto di volontà, perchè, come fu accennato più sopra, la βούλησις non può volere se stessa.

L'uomo, che è padrone della sua volontà, è quegli che possiede l'arte, con cui si arriva a conoscere se stesso — τὸ γνῶναι ἑαυτόν — *Alcib. pr.* XXIV, 120, A —, il che avviene lentamente, a misura che la ragione riesce a governare a poco a poco le nostre azioni. Di modo che, dove ancora la ragione non può esercitare tutto il suo imperio, manca la volontà vera e propria; ci può essere, è vero, il potere dinamogenico — τὸ κελεῦον — *Resp.* IV, XIV, 437, C. —, che molto spesso si deve alle facoltà psico-motrici d'ordine irrazionale; ma manca il potere inibitorio — τὸ κωλῦον—,che procede sempre e soltanto dalla ragione — παραγίγνεται ἐκ λογισμοῦ — *Resp.* IV, XIV, 439, D—. In questo caso l'uomo non può frenare le sue determinazioni volizionali, nè regolare le sue azioni in conformità di un prin-

---

(1) πάντας δὴ δεῖ διανοεῖσθαι τοὺς βίους ἡμῶν ὡς τούτοις ἐνδεμένος πεφύκασι, καὶ δεῖ διανοεῖσθαι, ποίους φύσει βουλόμεθα. — *Leg.* V, V, 733, D —.

(2) Τόδε γε μήν.... περὶ αὐτοῦ ἀναγκαιότατον εἶναι λέγειν, ὡς πᾶν τὸ γιγνῶσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἐφίεται βουλόμενον ἑλεῖν καὶ περὶ αὐτὸ κτήσασθαι καὶ τῶν ἄλλων οὐδὲν φροντίζει πλὴν τῶν ἀποτελουμένων ἅμα ἀγαθοῖς — *Phil.* X, 20, D. —

cipio etico, perchè manca la ragione, come avviene nei primi anni della nostra vita. " Quello che io so, diceva Platone, si è che nessun uomo viene al mondo con tutta quella ragione, che deve avere raggiunto nell'età matura; e in questo tempo, in cui ancora non ha fatto acquisto di quella saggezza, che conviene alla sua natura, è in uno stato di follia, e perciò grida e salta disordinatamente per poco che sia agitato „ (1).

Una prova sono i bambini, i quali, appena nati, sono pieni del τὸ θυμοειδές e del τὸ ἐπιθυμητικόν, ma non hanno ancora la ragione, della quale alcuni di essi non saranno mai partecipi, perchè restano scimuniti e i più vi pervengono tardi (2). Il che vale anche per la volontà.

In effetti, secondo Platone, uno possiede la volontà, quando può mettere in azione il potere inibitorio — τὸ κολῦον —, che, come si disse, deriva dalla ragione, per frenare il potere dinamogenico, — τὸ κελεῦον —, quando esso deriva dalla psiche irrazionale — τὸ ἀλογιστόν. — Il che vuol dire che la βούλησις si sviluppa alla pari del νοῦς e diventa la facoltà psico-motrice dell'uomo morale, quando la ragion pratica le fornisce, mediante le intellezioni etiche, non solo le *idee-forze* che determinano l'uomo ad agire, ma sopratutto le *idee-forze* che ci inibiscono di tradurre il volere in azione. In questo caso la volontà è ad un tempo τὸ κελεῦον e τὸ κολῦον di se stessa, perchè, l'attività impulsiva e inibitrice le è comunicata dalla ragione. Insomma, l'uomo che vuole e agisce secondo ragione è l'uomo libero per eccellenza, pur essendo necessitato nelle sue determinazioni, perchè è riuscito ad affermare il predominio della

---

(1) τὸ δὲ τοσόνδε οἶδα, ὅτι πᾶν ζῷον, ὅσον αὐτῷ προσήκει νοῦν ἔχειν τελεωθέντι, τοιοῦτον καὶ τοσοῦτον οὐδὲν ἔχον ποτὲ φύεται. ἐν τούτῳ δὴ τῷ χρόνῳ, ἐν ᾧ μήπω κέκτηται τὴν οἰκείαν φρόνησιν, πᾶν μαίνεταί τε καὶ βοᾷ ἀτάκτως, καὶ ὅταν ἀκταινώσῃ ἑαυτὸ τάχιστα, ἀτάκτως, αὖ πηδᾷ—*Leg.* II, XIII, 672, B.

(2) καὶ γὰρ ἐν τοῖς παιδίοις τοῦτό γ' ἄν τις ἴδοι, ὅτι θυμοῦ μὲν εὐθὺς γενόμενα μεστά ἐστι, λογισμοῦ δ' ἔνιοι μὲν ἔμοιγε δοκοῦσιν οὐδέποτε μεταλαμβάνειν, οἱ δὲ πολλοὶ ὀψέ ποτε—*Resp.* IV, XV, 441, B.

psiche razionale su quella irrazionale. Tra l'una e l'altra vi è una lotta continua, che finisce o con la vittoria della prima o con quella della seconda. Nell'uomo morale, o, come diceva Socrate, nell'uomo sapiente, che conosce se stesso, vince il νοῦς sui sensi, la βούλησις sull'ἐπιθυμία; mentre nell'uomo vizioso, cioè, nell'ignorante, prevale sempre la δόξα o l'αἴσθησις sulla ragione, e perciò anche il τὸ ἐπιθυμητικόν e il τὸ θυμοειδές.

Platone perciò ben diceva che la più importante e la migliore vittoria è quella che viene riportata su se stesso (1) — perchè l'essere vinto da se stesso, cioè, dai propri vizj, è la più riprovevole e la più vergognosa di tutte le cose. Nel primo caso la vittoria ci fa felici, nel secondo infelicissimi (2).

Di qui si ricava che, secondo Platone, il potere volizionale è determinato da cause impulsive, che sono nello stesso organismo psico-corporeo in genere, e in particolare nella psiche irrazionale e razionale. In effetti, qui si può applicare il principio generale che ciò che avviene necessariamente deve essere prodotto in forza di una causa (3).

E perciò ogni atto di volontà deve essere l'effetto di una causa, o meglio di un motivo. Ora, non solo tutti gli animali, fin dalla nascita, hanno assegnato fatalmente un tempo definito alla loro vita, ma ancora ogni singolo animale, nascendo, porta dentro di se medesimo il proprio fato (4). In vero, come ogni uomo porta nel suo organismo i germi delle malattie che lo devono travagliare, così ogni malvagio è malvagio involon-

---

(1) τὸ νικᾶν αὐτὸν αὐτὸν πασῶν νικῶν πρώτη τε καὶ ἀρίστη, τὸ δὲ ἡττᾶσθαι αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ πάντων αἴσχιστόν τε ἅμα καὶ κάκιστον — *Leg.* I, III, 626, E.

(2) τῆς τῶν ἡδονῶν νίκης ἐγκρατεῖς ὄντας ἂν ζῆν εὐδαιμόνως, ἡττωμένους δὲ τοὐναντίον ἅπαν—*Leg.* VIII, VII, 840, C.

(3) πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι—*Tim.* V, 28, A.

(4) καὶ γὰρ ἡ τούτων — ζώων — ξύνοδος ἔχουσα τεταγμένους τοῦ βίου γίγνεται χρόνους τοῦ τε γένους ξύμπαντος, καὶ καθ'αὑτὸ τὸ ζῷον εἱμαρμένον ἕκαστον ἔχον τὸν βίον φύεται—*Tim.* XLII, 89, B.

tariamente per cause congenite — ὁ ἄδικος οὐχ ἑχὼν ἄδικος — *Leg.* V, 111, 731, C—. Il che vuol dire, generalizzando, che ogni uomo si conduce secondo il suo temperamento.

Platone perciò notava che il potere volizionale è un riverbero del temperamento, e che perciò bisogna tenerne conto per ispiegare le azioni umane. Infatti, il lussorioso, essendo soggetto, per opera delle sue voglie amorose, a ricevere molte pene e diletti, è furioso durante la maggior parte della vita; e intanto, sebbene la psiche sua sia inferma e demente a cagione del corpo, è reputato erroneamente cattivo, come se lo fosse di sua volontà, e non come infermo che è.

Il vero è che l'intemperanza nei diletti amorosi procede, in molta parte, dalla qualità di una cotale specie di umore, che scorre nel corpo per le vacuità delle ossa e che lo indebolisce e diventa malattia della psiche. E perciò tutto quanto si dice intemperanza dei piaceri e che si biasima negli uomini, come se essi fossero malvagi di propria volontà, non è biasimato a ragione; poichè niuno è malvagio per suo capriccio, ma è tale per causa di qualche cattivo abito del corpo o perchè non è stato bene educato; le quali cose sono odiate da colui, al quale incolgano contro la sua intenzione (1).

In particolare, ogni fatto psichico, affettivo o conoscitivo, ha un'energia psico-motrice, della quale bisogna tenere il massimo conto per ispiegare l'atto di volontà.

---

(1) τὸ δὲ σπέρμα ὅτῳ πολὺ καὶ ῥυῶδες περὶ τὸν μυελὸν γίγνεται...; πολλὰς δ' ἡδονὰς κτώμενος ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ τοῖς περὶ τὰ τοιαῦτα τόκοις, ἐμμανὴς, τὸ πλεῖστον γιγνόμενος τοῦ βίου διὰ τὰς μεγίστας ἡδονὰς καὶ λύπας νοσοῦσαν καὶ ἄφρονα ἴσχων ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, οὐχ ὡς νοσῶν, ἀλλ' ὡς ἑκὼν κακὸς κακῶς δοξάζεται. τὸ δὲ ἀληθὲς ἡ περὶ τὰ ἀφροδίσια ἀκολασία κατὰ τὸ πολὺ μέρος διὰ τὴν ἑνὸς γένους ἕξιν ὑπὸ μανότητος ὀστῶν ἐν σώματι ῥυώδη καὶ ὑγραίνουσαν νόσος ψυχῆς γέγονε. καὶ σχεδὸν δὴ πάντα ὅποσα ἡδονῶν ἀκράτεια καὶ ὄνειδος ὡς ἑκόντων λέγεται τῶν κακῶν, οὐκ ὀρθῶς ὀνειδίζεται· κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ τὴν πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακὸς, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ ἄκοντι προσγίγνεται — *Tim.* XLI, 86, C.

I sentimenti sensitivi ce ne dànno una prova. Infatti, io sostengo — diceva Platone — che non vi è animale che, essendo giovine, possa mantenere il suo corpo e la sua lingua nello stato di quiete e che non faccia incessantemente degli sforzi vivissimi per muoversi e gridare. E perciò si vedono gli uni saltare, come se qualche impressione piacevole li costringesse a danzare e a folleggiare, mentre gli altri fanno echeggiare l'aria di mille suoni differenti (1).

E noi stessi, quando siamo giovani e ci troviamo a godere, non possiamo stare fermi (2), perchè, in quell'età essendo esuberanti di vita, siamo sempre pronti a saltare — οἱ νέοι αὐτοὶ χορεύειν ἕτοιμοι —, mentre, quando si è vecchi, ci vien meno l'agilità del corpo e dei movimenti — τὸ παρ' ἡμῖν ἡμᾶς ἐλαφρὸν ἐκλείπει — *Leg.* II, IV, 657, D—.

Ogni stato d'animo, avendo la sua mimica, si traduce in movimenti e perciò si può dire che, in generale, non vi è alcuno, il quale, o parlando o cantando, possa evitare di accompagnare la parola o il canto con qualche movimento del corpo (3).

L'origine del ballo e della danza, secondo Platone, si deve oltre che alla imitazione dei gesti altrui, al sentimento della nostra felicità presente, perchè ogni uomo, che si trova in siffatta condizione fa col corpo dei movimenti più o meno vivaci, secondo che la gioia sia maggiore o minore (4). Si noti, anzi,

---

(1) φησὶ δὲ τὸ νέον ἅπαν ὡς ἔπος εἰπεῖν τοῖς τε σώμασι καὶ ταῖς φωναῖς ἡσυχίαν ἄγειν οὐ δύνασθαι, κινεῖσθαι δὲ ἀεὶ ζητεῖν καὶ φθέγγεσθαι, τὰ μὲν ἁλλόμενα καὶ σκιρτῶντα, οἷον ὀρχούμενα μεθ' ἡδονῆς καὶ προσπαίζοντα, τὰ δὲ φθεγγόμενα πάσας φωνάς—*Leg.* II, I, 653, D.

(2) καὶ μὴν ἔν γε τῷ τοιούτῳ χαίροντες ἡσυχίαν οὐ δυνάμεθα ἄγειν — *Leg.* II, IV, 657, C.

(3) ὅλως δὲ φθεγγόμενος, εἴτ' ἐν ᾠδαῖς εἴτ' ἐν λόγοις, ἡσυχίαν οὐ πάνυ δυνατὸς τῷ σώματι παρέχεσθαι πᾶς—*Leg.* VII, XVIII, 816, A.

(4) ἐν δὲ δὴ τοῖς τοιούτοις που πᾶς ἄνθρωπος τὰς κινήσεις τοῦ σώματος μειζόνων μὲν τῶν ἡδονῶν οὐσῶν μείζους, ἐλαττόνων δὲ ἐλάττους κινεῖται—*Leg.* VII, XVIII, 815, E.

che la parola *coro* trasse il suo significato naturale dalla letizia del cuore che lo precede; e che gli uomini sono, a dir di Platone, i soli tra gli animali che furono dotati dagli dèi del senso piacevole del ritmo e dell'armonia musicale, con cui noi tutti ci muoviamo (1), facendo movimenti cadenzati e regolari.

Al contrario, Platone notava che nello stato di dolore, le forze restano depresse, come avviene nella paura, in cui si diventa irrisoluti, anzi istupiditi—ἀνόητοι —, e perciò non si è più capaci di disporre della propria volontà, come quando temiamo di essere sul punto di morire—ὅταν ἤδη μέλλειν ἡγώμεθα τελευτᾶν.—

Sta in fatto che la psiche, quando il corpo si trova nello stato di dolore, riceve molti effetti dannosi; perchè quando gli umori, che si trovano nel corpo, si alterano, mescolandosi i loro vapori ai moti della psiche ed ostacolandoli, producono ogni specie di malattie più o meno gravi, più o meno numerose; e quando arrivano nelle tre sedi della psiche, dove si versano, producono molte forme di melanconia e di scoramento, di audacia e di viltà, smemoratezza e tarda apprensiva (2).

Perciò si può dire che i piaceri e i dolori sono le forze impulsive e inibitrici, che governano tutta la condotta umana, non vi essendo volizione o azione che non sia il prodotto di uno stato affettivo. In realtà, alle tre specie di psichi corri-

---

(1) ἡμῖν... εἴπομεν τοὺς θεοὺς εἶναι καὶ τοὺς δεδωκότας τὴν ἔνρυθμόν τε καὶ ἐναρμόνιον αἴσθησιν μεθ' ἡδονῆς, ᾗ δὲ κινεῖν τε ἡμᾶς.... χορούς τε ὠνομακέναι τὸ παρὰ τῆς χαρᾶς ἔμφυτον ὄνομα—*Leg.* II, I, 654, A.

(2) ὅπου γὰρ ἂν οἱ τῶν ὀξέων καὶ τῶν ἁλυκῶν φλεγμάτων καὶ ὅσοι πικροὶ καὶ χολώδεις χυμοὶ κατὰ τὸ σῶμα πλανηθέντες ἔξω.... ἐντὸς δὲ εἱλλόμενοι τὴν ἀφ' αὑτῶν ἀτμίδα τῇ τῆς ψυχῆς φορᾷ ξυμμίξαντες ἀνακερασθῶσι, παντοδαπὰ νοσήματα ψυχῆς ἐμποιοῦσι μᾶλλον καὶ ἧττον καὶ ἐλάττω καὶ πλείω. πρός τε τοὺς τρεῖς τόπους ἐνεχθέντα τῆς ψυχῆς, πρὸς ὃν ἂν ἕκαστ' αὐτῶν προσπίπτῃ, ποικίλλει μὲν εἴδη δυσκολίας καὶ δυσθυμίας παντοδαπά, ποικίλλει δὲ θρασύτητός τε καὶ δειλίας, ἔτι δὲ λήθης ἅμα καὶ δυσμαθείας—*Tim.* XLI, 86, E.

spondono anche tre specie di piaceri,—τριτταὶ καὶ ἡδοναὶ—*Resp.* IX, VII, 580, D—, ognuno dei quali serve di forza impulsiva.

Avuto riguardo a questa dinamica dei sentimenti sensitivi, Platone diceva che il piacere è esca veemente al male, mentre il dolore è allontanamento dai beni (1). Si può dire perciò che ogni uomo tiene dentro di se due stolti consiglieri, opposti l'uno all'altro, che sono detti piacere e dolore (2)—, perchè i sentimenti sensitivi, secondo lui, sono irrazionali, e perciò la loro forza, impulsiva o inibitrice, è cieca.

Essi sono per natura inerenti all'organismo umano, e perciò anche ai così detti bruti, per effetto dei quali sentimenti ogni animale è reso atto ed è trascinato ad agire (3), senza potere per lo più esercitare il freno inibitorio della ragione, o perchè ne manca del tutto, o perchè è deficiente.

Platone pertanto diceva che i piaceri e i dolori, quando sono smisurati, sono vere malattie della psiche, perchè l'uomo che è lieto o addolorato oltre modo, mentre tende ansiosamente a possedere ora questa cosa, ora ad evitare quell'altra, non può vedere od udire nulla dirittamente, ma è agitato dalla rabbia e perciò non sente la voce della ragione (4).

Gli affetti e le passioni — παθήματα καὶ νοσήματα — alla loro volta, sono per natura impulsivi, nel senso che essi sono forze,

---

(1) ἡδονὴν μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, λύπας, ἀγαθῶν φυγάς — *Tim.* XXXI, 69, D.

(2) Δύο δὲ κεκτημένον ἐν αὑτῷ ξυμβούλω ἐναντίω τε καὶ ἄφρονε ὣ προσαγορεύομεν ἡδονὴν καὶ λύπην—*Leg.* I, XIII, 644, C.

(3) ἔστι δὴ φύσει ἀνθρώπειον μάλιστα ἡδοναὶ καὶ λῦπαι καὶ ἐπιθυμίαι, ἐξ ὧν ἀνάγκη τὸ θνητὸν πᾶν ζῷον ἀτεχνῶς οἷον ἐξηρτῆσθαί τε καὶ ἐκκεκράμμενον εἶναι σπουδαῖς ταῖς μεγίσταις — *Leg.* V, V, 732, E.

(4) ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας ὑπερβαλλούσας τῶν νόσων μεγίστας θετέον τῇ ψυχῇ. περιχαρὴς γὰρ ἄνθρωπος ὢν ἢ καὶ τἀναντία ὑπὸ λύπης πάσχων, σπεύδων τὸ μὲν ἑλεῖν ἀκαίρως, τὸ δὲ φυγεῖν, οὔθ' ὁρᾶν οὔτε ἀκούειν ὀρθὸν οὐδὲν δύναται, λυττᾷ δὲ καὶ λογισμοῦ μετασχεῖν ἥκιστα τότε δὴ δυνατός ἐστι.—*Tim.* XLI, 86, B.

le quali ci spingono e ci trascinano—τὰ δὲ ἄγοντα καὶ ἕλκοντα—fatalmente—*Resp.* IV, XIV, 439, D—. La psiche è schiava—δούλη—*Resp.* IX, V, 577, D—e tiranneggiata—τυραννουμένη—da essi, e perciò non può fare ciò che vuole, —ἥκιστα ποιήσει ἃ ἂν βουληθῇ—*Resp.* IX, V, 577, E—, essendo trascinata violentemente dall'impeto di queste passioni — ὑπὸ δὲ οἴστρου ἀεὶ ἑλκομένη βίᾳ—*Resp. loc. cit.* —

Alle volte Platone paragonò queste passioni ad altrettante corde, ognuna delle quali ci tira per conto proprio, sicchè, per il contrasto dei movimenti che ne risultano, ci trascinano ad azioni opposte tra loro, il che produce la differenza tra il vizio e la virtù (1).

Altre volte le paragonò a delle ruote, alle quali sono legati gli uomini, che perciò sono obligati a girare con esse (2).

In queste condizioni il potere inibitorio—τὸ κολῦον—si può dire abolito completamente, mentre il potere dinamogenico è irresistibile, perchè senza freno. È chiaro perciò che ogni libertino è tale suo malgrado, essendo l'ignoranza o la violenza delle passioni, o l'una o l'altra insieme, quelle che trascinano gli uomini oltre le regole della temperanza (3).

E finalmente tal altra assomigliò la psiche ad un auriga e la forza impulsiva dei sentimenti e delle passioni ad un carro alato. (4)

Se non che uno dei due cavalli di questa biga è bello e

---

(1) τόδε δὲ ἴσμεν, ὅτι ταῦτα τὰ πάθη ἐν ἡμῖν οἷον νεῦρα ἢ μηρινθοί τινες ἐνοῦσαι σπῶσί τε ἡμᾶς καὶ ἀλλήλαις ἀνθέλκουσιν, ἐναντίαι οὖσαι ἐπ'ἐναντίας πράξεις, οὗ δὴ διωρισμένη ἀρετὴ καὶ κακία κεῖται—*Leg.* I, XIII, 644, E —.

(2) ἔστι δὴ φύσει ἀνθρώπειον μάλιστα ἡδοναὶ καὶ λῦπαι καὶ ἐπιθυμίαι, ἐξ ὧν ἀνάγκη τὸ θνητὸν πᾶν ζῷον ἀτεχνῶς οἷον ἐξηρτῆσθαί τε καὶ ἐκκρεμάμενον εἶναι σπουδαῖς ταῖς μεγίσταις—*Leg.* V, V, 732, E.

(3) δῆλον ὡς,... πᾶσ ἐξ ἀνάγκης ἄκων ἐστὶν ἀκόλαστος· ἢ γὰρ δι'ἀμαθίαν ἢ δι'ἀκράτειαν ἢ δι'ἀμφότερα τοῦ σωφρονεῖν ἐνδεὴς ὢν ζῇ ὁ πᾶς ἀνθρώπινος ὄχλος—*Leg.* V, VI, 734, B.

(4) ἐοικέτω δὴ ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου—*Phaedr.* XXX, 246, A—, v. anche XXXIV, 253, C.

buono, l'altro il contrario—τῶν δὲ ἵππων ὁ μὲν... ἀγαθός, ὁ δ'οὔ—*Phaedr*; XXX, 246, B; XXXIV, 253, C—; perchè quello ubbidisce alla voce della ragione, questo no. Il primo è di abito eccellente, diritto di effigie, di membra ben formato, con la cervice elevata, color bianco, occhi neri, desideroso di onori, capace di temperanza e di vergogna, amico della vera gloria, non bisognoso di alcuno stimolo, perchè si regge con la sola esortazione e con la ragione.—Esso è il simbolo di tutti i desiderj che sono concepiti conforme a ragione e che ci spingono al bene. (1)

Quello, poi, cattivo, è torto, variato, composto di membra confuse stranamente, di cervice dura ed aspra, col collo dimesso, col volto magro, fastidioso, di color fosco, con gli occhi rossi e iniettati di sangue, con le orecchie vellose e sorde, arrogante e riottoso e appena ubbidiente agli stimoli del flagello (2)... Di modo che, quando appetisce qualche cosa, non si può raffrenare nè con gli stimoli dell' auriga, nè con mazzate, ma, correndo a salti, procede con violenza, e, affaticando moltissimo il compagno che gli è presso e l' auriga, li sforza a soddisfare i suoi desiderj (3). Esso è il simbolo di tutte le passioni più riprovevoli, che ci spingano al male.

Anche i sentimenti d' ordine superiore, cioè, le emozioni, hanno la stessa attitudine psico-motrice, come ce lo provano i presentimenti—δόξαι μελλόντων,—quali sono la speranza—ἐλπίς—il timore—φόβος,—la fiducia—θάῤῥος—*Leg.* I, XIII, 644, C—,

---

(1) ...τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης, τε καὶ αἰδοῦς, καὶ ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος, ἄπληκτος, κελεύματι μόνον καὶ λόγῳ ἡνιοχεῖται—*Phaedr.* XXXIV, 253, D.

(2) ὁ δ'αὖ σκολιὸς,... ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος, περὶ ὦτα λάσιος, κωφὸς, μάστιγι μετὰ κέντρων μόγις ὑπείκων — *Phaedr.* XXXIV, 253, D —.

(3) ὁ δ'οὔτε κέντρων ἡνιοχικῶν οὔτε μάστιγος ἔτι ἐντρέπεται, σκιρτῶν δὲ βίᾳ φέρεται, καὶ πάντα πράγματα παρέχων τῷ σύζυγί τε καὶ ἡνιόχῳ ἀναγκάζει ἰέναι πρὸς τὰ παιδικά... — *Phaedr.* XXXV, 254, A.

perchè essi o ci sollevano le forze psico-corporee o ce le deprimono.

Lo stesso si può dire dei sentimenti estetici. Infatti, non vi è forse più d'uno, che, mentre non è capace di fare un giudizio estetico sopra tutto ciò che fa piacere o no, ovvero che non sa discernere questo nè con la voce nè col corpo, intanto giudica rettamente, per mezzo del sentimento piacevole e doloroso, il quale lo fa correre dietro il bello, mentre lo fa fuggire da ciò che non è tale? (1)

In quanto alla natura impulsiva del desiderio, dopo quello che precedentemente fu detto, è chiaro che Platone ne ebbe una conoscenza esatta e completa. Ogni ἐπιθυμία, infatti, è una potenza psico-motrice, congenita o acquisita, che trascina gli animali ad agire, sia che derivi dal τὸ θυμοειδές, sia dal τὸ ἐπιθυμητικόν. Una prova è che il θυμός, secondo Platone, è una potenza, che incita a combattere e che è intrattabile, e perciò con un impulso irragionevole spesso ci spinge a commettere molte azioni che la volontà, se fosse guidata dalla ragione, non farebbe (2). Ed è anche un fatto che il piacere, suscitato dalla psiche concupiscibile, spinge a fare con violenza e con frode ciò che è nell'intenzione di essa (3).

Se il desiderio è istintivo, la sua energia impulsiva comincia prima e indipendentemente dall'uso della ragione. Tal'è, a mo' d'es., l'ἐρωτικὸν πάθος, cioè, l'istinto sessuale, contro cui la voce della ragione o non vale affatto, o vale debolmente dentro limiti assai ristretti, perchè la tendenza congenita al

---

(1) ὅς ἂν τῇ μὲν φωνῇ καὶ τῷ σώματι μὴ πάνυ δυνατὸς ᾖ κατορθοῦν ἢ διανοεῖσθαι, τῇ δὲ ἡδονῇ καὶ λύπῃ κατορθοῖ, τὰ μὲν ἀσπαζόμενος, ὅσα καλά, τὰ δὲ δυσχεραίνων, ὅποσα μὴ καλά; — *Leg.* II, II, 654, C —.

(2) λέγετε...., ὡς ἓν μὲν ἐν αὐτῇ—ψυχῇ—τῆς φύσεως εἴτε τι πάθος εἴτε τι μέρος ὢν ὁ θυμός, δύσερι καί δύσμαχον κτῆμα ἐμπεφυκός, ἀλογίστῳ βίᾳ πολλὰ ἀνατρέπει—*Leg.* IX, VII, 863, B.

(3) πειθοῖ μετὰ ἀπάτης βιαίου πράττειν, ὅ τί περ ἂν αὐτῆς ἡ βούλησις ἐθελήσῃ—*Leg. loc. cit.*

piacere—ἔμφυτος... ἐπιθυμία ἡδονῶν—*Phaedr.* XIV, 237, D—trascina ogni animale inesorabilmente — ἄνευ λόγου — *Phaedr.* XIV, 238, B.—Infatti, quando il bisogno genesiaco si fa vivissimo, allora sorge l' amore sensuale, che è un desiderio, il quale supera ogni retta opinione e che è portato verso il piacere della bellezza e dagli altri desiderj di natura congenere verso la bellezza del corpo (1).

Se poi il desiderio è acquisito conserva la stessa forza impulsiva, perchè la brama, essendo irrazionale, trascina ciecamente verso i piaceri e impera su noi fatalmente, non ostante che si abbia l' uso della ragione. (2)

Del resto, tanto l'uomo, quanto i bruti, per vivere, sono soggetti a soddisfare i bisogni, che la vita necessariamente porta seco, quali sono quelli della nutrizione e della riproduzione. Ora, questi bisogni producono in ogni animale—περὶ ἅπασαν πᾶν ζῶον—un desiderio naturale—ἔμφυτον ἔρωτα —, cioè, un impulso, impetuoso, incapace di dare ascolto a chiunque dicesse che non bisogna contentare l' inclinazione e il desiderio che ci sospingono verso gli oggetti desiderati, perchè tende a liberarci da ogni causa molesta che porta dolore (3).

La ragione è che nel desiderio v' è la conoscenza intuitiva d' una cosa che una volta fu esperimentata utile, e perciò tutti gli animali, non escluso l' uomo, desiderano, anche prima di averne coscienza, le cose buone, cioè, utili (4).

---

(1) ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁρμώσης κρατήσασα ἐπιθυμία, πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους, καὶ ὑπὸ αὖ τῶν ἑαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωμάτων κάλλος, ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα, νικήσασα ἀγωγή — *Phaedr.* XIV, 238, B.

(2) ἐπιθυμίας δ' ἀλόγως ἑλκούσης ἐφ' ἡδονὰς καὶ ἀρξάσης ἐν ἡμῖν.— *Phaedr.* XIV, 238, A —.

(3) ταῦτα, δ' ἐςτὶν ἐδωδὴ καὶ μὲν πόσις εὐθὺς γενομένοις, ἣν περὶ ἅπασαν πᾶν ζῶον ἔμφυτον ἔρωτα ἔχον μεστὸν οἴστρου τ' ἐστι καὶ ἀνηκουστίας τοῦ λέγοντος ἄλλο τι δεῖν πράττειν, πλὴν τὰς ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας τὰς περὶ ταῦτα ἀποπληροῦντα λύπης τῆς ἁπάσης ἀεὶ δεῖν σφᾶς ἀπαλλάττειν — *Leg.* VI, XXII, 782, E.

(4) πάντες γὰρ ἄρα τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν — *Resp.* IV, XIII, 438, A.

Ma, oltre ai fatti psichici affettivi, anche i fatti conoscitivi hanno, secondo Platone, una forza psico-motrice, con cui gli animali in genere, e in particolare gli uomini, si determinano ad agire.

Le sensazioni, per es., ne sono una prova; perchè esse, considerate come movimenti, che attraverso il corpo sono propagati sino alla psiche, — διὰ τοῦ σώματος αἱ κινήσεις ἐπὶ τὴν ψυχὴν φερόμεναι — *Tim.* XV, 43, C —, vi effigiano quelle conoscenze sensibili, che servono di guida nelle prime esperienze della vita. Perciò i τὰ αἰσθητά, cioè, le cose percepite, e i τὰ φαντάσματα, cioè, le cose rappresentate, in quanto sono conosciute come piacevoli o dolorose, ci spingono ad agire.

Lo stesso si può dire delle δόξαι. Bisogna sapere — diceva Platone — che in ciascuno di noi vi sono due *idee* che ci governano e ci spingono ad agire, e che noi seguiamo dovunque esse ci conducano: una, innata in noi, cioè, la brama dei piaceri, l'*altra acquisita,* cioè, l'*opinione,* che è desiderosa di ciò che è ottimo (1). Queste forze psico-motrici, poi, ora procedono nello stesso senso, ora una in senso contrario all'altra; sicchè ora predomina la prima e ora la seconda. Per es., si ha la temperanza, quando predomina la retta opinione e quando questa, guidata dalla ragione, conduce all'ottimo (2).

Perciò l'opinione, sia che conduca a ciò che è retto—δόξη... ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁρμώσης — *Phaedr.* XIV, 238, C—, il che avviene, quando è regolata dalla ragione; sia che ci spinga al male, è sempre una forza che imprime il moto alla psiche e per essa al corpo.

Platone perciò diceva che le δόξαι sono consigliatrici — ξύμβουλοι — *Leg.* I, XIII, 344, C—, perchè, siano buone — ὀρθαί —

---

(1) δεῖ αὖ νοῆσαι, ὅτι ἡμῶν ἐν ἑκάστῳ δύο τινέ ἐστον ἰδέα ἄρχοντε καὶ ἄγοντε, οἷν ἑπόμεθα ᾗ ἂν ἄγητον, ἡ μὲν ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δ' ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου—*Phaedr.* XIV, 237, D.

(2) δόξης μὲν οὖν ἐπὶ τὸ ἄριστον λόγῳ ἀγούσης καὶ κρατούσης, τῷ κράτει σωφροσύνη ὄνομα — *Phaedr.* XIV, 237, E.

siano cattive — ἄφρονες —, determinano la βούλησις a conseguire il fine desiderato.

A suo tempo, fu notato, che la conoscenza empirica e la retta opinione — ὀρθὴ δόξα —, che uno è riuscito a formarsi sulla bontà di certe azioni, di cui altri può avere una cognizione scientifica, nella vita pratica non è una guida meno pregevole di quest' ultima (1); anzi, la conoscenza empirica, quando è vera, non è per nulla meno efficace della prudenza per operare rettamente (2).

Perciò dei due principj, che in ciascuno di noi signoreggiano e ci guidano, e ai quali, dovunque ci conducano, teniamo dietro, l'uno, come si disse, è l'innato desiderio dei piaceri, e l' altro un giudizio acquisito che tende a conseguire l'ottimo (3).

La memoria, sia passiva, sia attiva, è anch'essa una facoltà psico-motrice, perchè i ricordi e le reminiscenze hanno l'attitudine di spingere gli animali in genere, gli uomini in particolare, a fare delle azioni che ancora non erano state esperimentate, o a ripetere le esperienze fatte precedentemente, o ad evitare quelle che la prima volta riuscirono dolorose.

In fatti, parlando del desiderio, si disse che, secondo Platone, la μνήμη — l'istinto, per noi — porta a ciò che si desidera — ἐπάγουσαν ἐπὶ τά ἐπιθυμούμενα..... μνήμην — *Phil.* XXI, 35, D—, ma che ancora non era conosciuto. Si disse inoltre che chi soffre un bisogno fisico, desidera il contrario di quello che patisce, il che è possibile soltanto per mezzo della memoria — ἐφάπτεσθαι. — τῇ μνήμῃ δῆλον ὅτι... — *Phil.* XX, 35, B—; e che la spin-

---

(1) Καὶ ἕως γ' ἄν που ὀρθὴν δόξαν ἔχῃ περὶ ὧν ὁ ἕτερος ἐπιστήμην, οὐδὲν χείρων ἡγεμὼν ἔσται — *Meno.* XXXVIII, 97, B.

(2) Δόξα ἄρ' ἀληθὴς πρὸς ὀρθότητα πράξεως οὐδὲν χείρων ἡγεμὼν φρονήσεως — *Meno* XXXVIII, 97, B.

(3) ἄλλη δὲ ἐπικτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου — *Phaedr.* XIV, 237, E —.

ta verso il contrario di ciò che si prova ci dice che vi è la memoria degli stati psichici contrari alle passioni attuali (1).

L' ἀνάμνησις, poi, essendo una facoltà razionale, che suppone l'attività della psiche, è per sua natura impulsiva. Platone perciò diceva che quando uno riesce a rintracciare la ricordanza di una di quelle eterne *idee*, teoretiche e pratiche, che sono le *idee-modelli* delle nostre conoscenze e delle nostre azioni, per es., quella della bellezza, appena ne ha l'intuizione, la psiche di costui diventa aligera e si sforza di volare per ritornare nel mondo soprasensibile, dove quelle *idee* si trovano (2).

Ma la facoltà, che ha la potenza psico-motrice più perfetta, è il νοῦς, perchè, se è vero che, rispetto alla psiche irrazionale, noi siamo trascinati ad agire ciecamente come i bruti, è anche vero che, rispetto alla psiche razionale, possiamo dire che ognuno di noi viventi è un'opera divina assai meravigliosa (3).

In effetti, mentre tutte le facoltà psico-motrici, di cui finora si è parlato, dispongono efficacemente, ognuna in grado diverso, del potere impulsivo soltanto, ma o non hanno, in modo assoluto, il potere inibitorio, o lo possiedono debolmente, invece il νοῦς pratico, può spiegare, come si vede, in tutta la sua forza, questo potere di controllo, come oggi si dice. Di modo che, grazie al τὸ κολῦον, che, al bisogno, può moderare e neutralizzare gli impulsi del τὸ κελεῦον, si può dire che la ragion pratica, intesa in tutta la sua pienezza, è l'unica e sola guida per operare sempre rettamente (4).

Il che vuol dire che le conoscenze intellettuali, siano astrat-

---

(1) ἡ δ' ὁρμή γε ἐπὶ τοὐναντίον ἄγουσα ἢ τὰ παθήματα δηλοῖ που μνήμην οὖσαν τῶν τοῖς παθήμασιν ἐναντίων—*Phil.* XX, 35, C.

(2) ὅταν τὸ τῇδέ τις ὁρῶν κάλλους, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμιμνησκόμενος, πτερῶταί τε καὶ ἀναπτερούμενος προθυμούμενος ἀνάπτεσθαι—*Phaedr.* XXX, 249, D.

(3) θαῦμα μὲν ἕκαστον ἡμῶν ἡγήσομεθα τῶν ζώων θεῖον — *Leg.* I, VIII, 644, D.

(4) φρόνησις μόνον ἡγεῖται τοῦ ὀρθῶς πράττειν.—*Mem.* XXXVIII, 97, C —.

te, come quelle che ci dà la διάνοια, siano pure o intuitive come gli εἴδη e le ἰδέαι, sono le vere forze psico-motrici, con cui si governa l'uomo, il solo che possieda il νοῦς e la βούλησις.

Perciò, secondo Socrate, l'uomo modello, non solo sotto lo aspetto teoretico, ma anche sotto quello pratico, è quegli che in tutte le sue azioni, si comporta secondo il principio: conosci te stesso!

L'uomo, è vero, essendo, come animale che è, soggetto sempre ai bisogni della vita, qualunque sia la sua cultura, non si potrà mai liberare dai desiderj che, volta per volta, si affollano nella sua psiche, e che lo tirano come corde ora di qua, ora di là. Ma la ragione è sempre in grado di dirci che è nostro dovere di tener dietro ad un solo di questi fili, di seguirne sempre la direzione e di resistere vivamente a tutti gli altri. Questo filo è il filo aureo e sacro del giudizio, cioè, della ragione stessa (1).

Di modo che, a misura che la psiche sale — ἀναβάνει — nel mondo delle idee, dove tutto è divino—e il divino è bello, buono, sapiente e quanto altro vi è di siffatto— τό δὲ θεῖον, καλὸν, σοφὸν, ἀγαθὸν, καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτον— *Phaedr.* XXVI, 246, E—, l'uomo non solo si perfeziona nel sapere, ma anche nella condotta, perchè la ragion teoretica e la ragion pratica sono inseparabili.

Perciò, se è vero che la sola mente dell'uomo saggio diventa aligera — μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια — *Phaedr.* XXIX, 249, C—, è anche vero che egli è il solo uomo veramente libero, perchè vuole secondo ragione, o come, diceva Platone, è l'uomo perfetto — τέλεος... μόνος γίγνεται — *Phaedr.* loc. cit.—

Ora, per vivere libero da tutte le pertubazioni morali, che sono vere malattie psico-corporee, ci vuole, a dir di Platone,

---

(1) μιᾷ γάρ φησιν ὁ λόγος δεῖν τῶν ἕλξεων ξυνεπόμενον ἀεὶ καὶ μηδαμῇ ἀπολειπόμενον ἐκείνης ἀνθέλκειν τοῖς ἄλλοις νεύροις ἕκαστον, ταύτην δ'εἶναι τὴν τοῦ λογισμοῦ ἀγωγὴν χρυσῆν καὶ ἱεράν — *Leg.* I, XIII, 644, E.

un perfetto equilibrio tra la psiche e il corpo — ξυμμετρία ψυχῆς αὐτῆς πρὸς σῶμα αὐτό — *Tim.* 87, D—. E quest' armonia teoretica e pratica manca quando ad un corpo debole o piccolo corrisponde una psiche possente e grande, o viceversa. Nel primo caso, la psiche, essendo più possente del corpo, è piena di orgoglio, e perciò, commuovendolo tutto di dentro, lo riempie di malattie, facendolo deperire quando si mette a meditare intensamente su alcune dottrine, o consumandolo per mezzo delle contese cui lo espone; nel secondo caso, al contrario, quando il corpo è più grande e rigoglioso, rende la psiche stupida e smemorata, e ad essa arreca l'ignoranza che è una malattia, perchè dei due desiderj che ogni uomo porta dalla nascita, predomina quello che si riferisce al nutrimento del corpo, a danno dell' altro che si riferisce all' acquisto delle conoscenze. Di modo che la sola salvezza per un uomo, che possa e voglia vivere normalmente, è che non si possa muovere la psiche senza il corpo, e viceversa, affinchè essi, contendendo fra loro, riescano ad equilibrare le loro forze e a stare sani (1) v. *Tim.* 87, D-E; 88, A-B, *passim.*

---

(1) μία δὴ σωτηρία πρὸς ἄμφω, μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν, μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς, ἵνα ἀμυνομένω γίγνησθον ἰσοῤῥόπω καί ὑγιῆ — *Tim.* 88, B.

β

La terminologia dei fatti d'incoscienza nella psicologia platonica.

Trattando la terminologia dei fatti di coscienza, mi accorgo di avere costruito, sebbene indirettamente, lo schema delle teorie principali, che costituiscono la psicologia platonica. Io, però, nell'imprendere questo lavoro, avevo il disegno di esaminare, mediante la spiegazione dei termini, quale idea avesse avuta Platone sulla coscienza e sull'incoscienza.

La prima parte di questo argomento io credo di averla studiata minutamente, perchè, dopo avere messo in chiaro,—v. § 5º— che nella lingua greca in genere, e in particolare nel linguaggio platonico, manca il termine corrispondente alla nostra parola " *coscienza* ", usata da noi nel significato psicologico, feci rilevare quali perifrasi adoperò Platone, per esprimere il fatto della coscienza psicologica, tanto generica, quanto specifica.

Anzi, per rendere più completo questo esame, credei opportuno studiare, una per una, tutte le così dette facoltà dell'anima, perchè così soltanto mi parve che si potesse avere un concetto preciso, non solo in modo sintetico, ma anche in una forma analitica, di ciò che Platone intese per coscienza psicologica.

Ora, non mi resta che esaminare, con lo stesso metodo, la seconda parte dell'argomento, per mettere in luce se e in quale modo Platone abbia conosciuto ed ammesso il fatto dell'incoscienza. Qui però la ricerca è molto più semplice, non solo

perchè non vi è nel linguaggio platonico un termine speciale per esprimere quello che noi diciamo incoscienza, sempre nel significato psicologico, ma anche perchè il posto dei fenomeni inconsci è secondario o meglio accessorio. Nella psicologia platonica, come sarà detto più innanzi, non vi è una teoria particolare sull'inconscio, la quale possa servire di idea direttiva per ispiegare i fenomeni di incoscienza, che qua e là si trovano esposti nelle opere di questo psicologo metempirico. Nè del resto era presumibile che uno scrittore, così antico e privo di vere cognizioni fisiologiche, potesse dirci di più di quello che non consentivano i tempi. I fatti d'incoscienza, almeno nelle linee generali, non isfuggirono certamente alla sua attenzione, ma manca il principio scientifico e anche ipotetico, che avrebbe potuto servire a raggrupparli e a dimostrarli. V'è, insomma, l'analisi, sebbene deficiente, ma non v'è traccia di sintesi, nel significato più assoluto della parola.

Però io credo che nello spiegare questi fatti, i quali, così come si incontrano, restano isolati, si possa trovare un principio nella psicologia platonica, poco importa se metempirico, secondo il quale il problema della coscienza e della incoscienza acquista un certo valore, se si tesoreggia la dottrina dinamica, con cui questo scrittore cercò di spiegare l'attività affettiva, conoscitiva e volitiva della psiche. Questo principio, se non vale a risolvere in tutti i casi i fatti di coscienza e sopratutto quelli d'incoscienza, può per altro servire sempre di presupposto necessario e fondamentale a tutta la psicologia di Platone, perchè esso ci fa pensare che, secondo costui, l'attività psichica non cessa mai di essere in moto; altrimenti non si potrebbe spiegare nessun fatto di coscienza, nè si saprebbe comprendere perchè in certi momenti quest'attività continui a lavorare a nostra insaputa.

Ma, prima di venire a questa indagine, bisogna esaminare la terminologia dei fatti di incoscienza, non solo perchè essa serve a prepararci il campo per le osservazioni critiche, che saranno fatte a questo proposito più avanti, ma anche perchè la ricerca e la spiegazione terminologica ci mettono in grado di potere

determinare l'estensione e il valore dell'inconscio nella psicologia platonica.

1°

Se, come fu dimostrato a suo tempo, nel linguaggio della psicologia platonica manca, in modo assoluto, il termine speciale per indicare quello che noi diciamo coscienza nel significato psicologico, per una conseguenza necessaria non è presumibile che vi si possa trovare una parola, la quale esprima il fatto dell'incoscienza, intesa anche questa nel significato ora comune ai cultori della psicologia fisiologica.

Quello che si disse del termine coscienza, che, cioè, nel senso psicologico, è un termine, che si può dire d'uso abbastanza recente nella storia della psicologia, si può ripetere, a maggior ragione, del termine incoscienza.

Limitando, al solito, questo esame al linguaggio psicologico di Platone, si può dire che, come la coscienza significa conoscenza, così, per una causa analoga, il fatto dell'incoscienza significa mancanza di conoscenza. La ragione è che ogni atto di conoscenza è uno stato di coscienza, sicchè, secondo Platone, come già fu spiegato, chi conosce, per il semplice fatto che conosce, non solo è conscio, ma molto spesso è anche autocosciente. Al contrario, siccome ogni stato d'incoscienza presuppone la mancanza di conoscenza, chi non conosce, cioè, chi non sa che cosa avvenga nel suo organismo psico-fisico, per il semplice fatto che non conosce, è non solo inconscio, in senso generale, ma, sotto certe condizioni, può essere anche inconscio di se.

Perciò Platone, per esprimere gli stati d'incoscienza, in modo analogo a quanto avea fatto per designare quelli di coscienza, adoperava verbi che volessero significare *non sapere, non conoscere, ignorare,* come οὐκ εἰδέναι, οὐκ γιγνώσκειν, οὐκ ἐπίστασθαι, ἀγνοεῖν etc.

L'uso di questi verbi nel significato psicologico è comunissimo.

Il primo di essi si incontra frequentemente in tutti i luoghi

di carattere teoretico o pratico, perchè, come chi conosce implicitamente è consapevole che conosce, così chi non sa o non conosce almeno deve mancare della coscienza generica, sebbene molto spesso si dia il caso che possa anche essere destituito della coscienza di se. Perciò le espressioni " οὐκ οἶδα „ non so, " οὐκ εἰδώς „ non sapendo etc., hanno l'uno e l'altro significato, cioè, quello logico e quello psicologico. Per es., poichè, secondo Platone, il sapere vuol dire ricercare e ricordare, per conseguenza ciò che l'uomo conosce, appare di ricercarlo, come se egli non lo sapesse.—ὃ ἄρα ἐπίσταται, σκοπούμενος φαίνεται ὡς οὐκ εἰδώς. — *Theaet.* XXXVI, 198, C. — Inoltre, gli ispirati, come i poeti ed altri artisti, nel momento dell' estro, non sanno, cioè, non hanno coscienza delle cose che dicono — οὗτοι λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι — *Apol.* VII, 22, C — *Meno*, XLI, 99, C —.

Lo stesso si può dire del verbo γιγνώσκειν. Per es., l'espressione " οὐ γιγνώσκει ἑαυτόν, ὡς ἔπραξε „ significa che uno — il medico — non sa, cioè, non ha coscienza del modo con cui opera — *Charm.* XI, 164, C.—Infatti, come il detto " τὸ γιγνώσκειν ἑαυτόν „ vuol dire conoscere se stesso, nel senso logico e psicologico, così lo stesso detto, in forma negativa, vuol dire non solo non conoscere la propria natura, cioè, la natura umana, ma anche, secondo il caso, non avere coscienza di se. E perciò la temperanza è τὸ γιγνώσκειν αὐτὸν ἑαυτόν — *Charm.* XII, 165, B —.

Lo stesso si può dire del verbo ἐπίστασθαι. Colui che non sa, non solo non possiede una data conoscenza, ma per necessità di cose non può averne coscienza. Perciò l' οὐκ ἐπιστάμενος è colui che ignora qualche cosa che sia fuori o dentro la sua coscienza — *Charm.* XIII, 117, B, C —.

Una prova è che, se la temperanza — σωφροσύνη — è la scienza di se stesso — ἐπιστήμη οὖσα ἑαυτοῦ — *Charm.* XIII, 165, D —, anzi, se essa, a differenza delle altre scienze, che sono scienze intorno a qualche cosa, ma non di se stesse, è la sola che sia ad un tempo scienza delle altre scienze e di se stessa (1), l'igno-

(1) αἱ μὲν ἄλλαι πᾶσαι ἄλλου εἰσὶν ἐπιστῆμαι, ἑαυτοῦ δ'οὔ, ἡ δὲ

ranza è la mancanza di qualsiasi conoscenza che si riferisca alla realtà oggettiva o soggettiva, cioè, è l'incoscienza completa. Ci sono, infatti, di quelli, che fanno e dicono molte e belle cose, delle quali non hanno alcuna coscienza, perchè non sanno ciò che si fanno — οὐκ ἐπίστανται ὅ τι ποιοῦνται — *Hipp. min.* V, 365, E —.

Altre volte adoperava il verbo ἀγνοέω = non so, perchè chi sconosce ciò che avviene nella sua coscienza, non appercepisce i mutamenti psichici, e perciò si può dire incosciente. Per es., se tu non possiedi nè la mente nè la memoria... è necessario che tu ignori in primo luogo questo stesso, se, cioè, tu goda o no, essendo privo d'intelligenza (1).

L'uso di tale verbo in questo significato psicologico non è raro nel linguaggio platonico. Nel *Charmides* s'incontra più d'una volta. Eccone qualche esempio. " Questo desidero sapere — diceva Socrate — se, cioè, tu credi che i savi non sappiano di esser savi „ (2). Le psichi, allorchè vengono imprigionate nel corpo, diventano ebbre — μεθύουσαι — *Phaedo*, XXVII, 79, C —, fuori di se — οὐκ αὑτῶν γίγνονται — e perciò ignorano quello che succede in tale stato, non avendo più alcun sentimento distinto (3).

Per indicare che in certe condizioni anormali non si ha coscienza generica, Platone si serviva di diverse espressioni, con cui metteva in chiaro che in questi casi la psiche non è in grado di avvertire nè le sensazioni interne, nè le sensazioni esterne. Per es., il morire, secondo lui, consiste nel non avere

---

μόνη τῶν δ' ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς— *Charm.* XIV, 166, C —.

(1) Νοῦν δέ γε καὶ μνήμην... μὴ κεκτημένος..., πρῶτον μὲν τοῦτο αὐτό, εἰ χαίρεις ἢ μὴ χαίρεις, ἀνάγκη δή πού σε ἀγνοεῖν, κενόν γε ὄντα πάσης φρονήσεως — *Phil.* X, 21, B —.

(2) τόδε γε μέντοι..., θαυμάζω, εἰ σωφρονοῦντας ἀνθρώπους ἡγεῖ σὺ ἀγνοεῖν, ὅτι σωφρονοῦσιν — *Charm.* XI, 164, A —.

(3) ὁ δ'ἔστι τὸ παθος ἀγνοῦσι δία τὸ μὴ ἱκανῶς διαισθάνεσθαι — *Phaedr.* XXX, 250, A —.

più alcuna sensazione di nulla — αἴσθησιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν — *Apol.* XXXII, 41, C —, ovvero nel cadere nell'assoluta insensibilità — μεταβάλλειν εἰς πανταλῆ ἀναισθησίαν. — *Ax.* III, 365, D —.

Questo stato d'incoscienza può avvenire per diverse cause artificiali o naturali; per es., per ubbriachezza, perchè chi è ubbriaco spesso neppure sa dove si trova — ἐγχωρεῖ.... μεθυσθέντι μὴ εἰδέναι, ὅπου γῆς ἐστίν — *Resp.* III, XIII, 403, E —.

Durante il sonno, inoltre, si risvegliano spesso molti appetiti riprovevoli, della cui origine non si ha coscienza, perchè sono suscitati dalle condizioni organiche in cui uno si trova; il che avviene, quando la parte della psiche che è razionale e mansueta e che ha l'imperio sull'uomo, dorme, mentre la psiche—quella irrazionale — bestiale e feroce, eccitata dai cibi e dal vino, di cui è piena, salta su, e, cacciato via il sonno, cerca di farsi viva e di soddisfare le proprie inclinazioni (1).

Inoltre egli notava che i sentimenti, di qualunque natura fossero, perturbano più o meno vivamente la coscienza, e perciò diceva che l'ira, l'amore, l'insolenza e le emozioni che derivano dall'ignoranza, dall'avarizia, dalla viltà, dalle ricchezze, dalla bellezza, dalla forza, insomma da tutto ciò che ci ubbriaca di piaceri, ci fanno quasi dementi, perchè elevano o deprimono le forze psico-corporee, spingendoci a fare delle azioni nostro malgrado e anche a nostra insaputa (2).

Lo stesso avviene nei casi d'ispirazione, perchè l'artista concepisce l'opera sua, quando si esalta — ἐνθουσιάζει — per mezzo dell'estro — θεῖον πάθος, θεία μανία — ; e perciò crea l'opera d'arte senza sapere di crearla, cioè οὐ σοφίᾳ ..., οὐ τέχνῃ ...,

---

(1) Tali sono i desiderj, τὰς περὶ ὕπνον — diceva Platone — ἐγειρομένας, ὅταν τὸ μὲν ἄλλο τῆς ψυχῆς εὕδῃ, ὅσον λογιστικὸν καὶ ἥμερον καὶ ἄρχον ἐκείνου, τὸ δὲ θηριῶδές τε καὶ ἄγριον, ἢ σίτων ἢ μέθης πλησθέν, σκιρτᾷ τε καὶ ἀπωσάμενον τὸν ὕπνον ζητῇ ἰέναι καὶ ἀποπιμπλάναι τὰ αὑτοῦ ἤθη — *Resp.* IX, I, 571, C —.

(2) θυμός, ἔρως, ὕβρις, ἀμαθία, φιλοκέρδεια, δειλία, καὶ ἔτι τοιάδε, πλοῦτος, κάλλος, ἰσχύς, καὶ πάνθ' ὅσα δι' ἡδονῆς αὖ μεθύσκοντα παράφρονας ποιεῖ — *Leg.* I, XVI, 649, D —.

ἀλλά φύσει τινί ο θείᾳ δυνάμει — *Apol.* VII, 22, C; *Io,* V, 534, C —.

Per indicare, finalmente, che, in dati momenti, può mancare la coscienza di se, Platone adoperava molte altre espressioni, che in generale significano che uno è fuor di se, che non possiede più la propria mente etc.; come, per es., οὐκ ἔμφρων εἶναι = non essere *compos sui* — *Io,* V, 534, A —; *Leg.* IV, IX, 719, C —; ἔκφρων εἶναι = non essere sano di mente — *Leg.* XI, IX, 929, D —; ἄφρων φαίνεσθαι = sembrare senza ragione — *Leg.* XI, VIII, 927, A —; οὐκ αὑτοῦ γίγνεσθαι = non essere conscio di se — *Phaedr.* XXX, 250, B —; *Charm.* IV, 155, D —; νοῦν μὴ ἔχειν = non avere consapevolezza di se — *Meno,* XLI, 99, C —; ὁ νοῦς μήκετι ἔν τινι ἐνεῖναι = la coscienza non essere più presente in qualcuno — *Io,* V, 534, B —; νοῦν μὴ κεκτῆσθαι = non possedere la mente — *Leg.* III, VIII, 688, B —; ἀνόητος εἶναι = essere insensato — *Leg.* III, VII, 687, D—; *Gorgias,* LIII, 498. E. —; ἄνευ νοῦ παραγίγνεσθαί τί τινι = accadere ad alcuno qualche cosa senza averne coscienza — *Meno,* XLII, 100, A —; μαίνεσθαι = essere fuor di mente, e perciò fuori di coscienza — *Euthyd.* XII, 283, E. — etc.

Così Platone riconosceva che, quando non si ha coscienza, non si può essere responsabili delle azioni commesse in questa condizione, perchè non si è più *compos sui;* il che avviene quando qualcuno agisce o nello stato di pazzia o di malattia o per vecchiaia inoltrata o per l'età troppo giovanile, non sapendosi distinguere il bene dal male (1).

2°

Relativamente alla sensibilità, Platone, come fu osservato a suo tempo, diceva che non vi può essere sensazione se la psiche e il corpo, sotto l'azione di uno stimolo, non vibrino in-

---

(1) τούτων δή τις ἂν ἴσως πράξειέ τι μανεὶς ἢ νόσοις ἢ γήρᾳ ὑπερμέτρῳ ξυνεχόμενος ἢ παιδίᾳ χρώμενος, οὐδέν πω τῶν τοιούτων διαφέρων — *Leg.* IX, VIII, 864, D —.

sieme, quasi all'unisono. Se non che questo muoversi in comune — τὸ κοινῇ.... κινεῖσθαι — dell'una e dell'altro — *Phil.* XIX, 34, A — non è spontaneo o volontario, ma provocato, essendo, come si dice oggi, un riflesso. Il corpo, in realtà, secondo Platone, è inattivo, per sua propria natura, e perciò i movimenti che avvengono in esso, sono dovuti alla presenza della psiche; questa, poi, nella sua intima essenza è sempre attiva, muovendosi da se; ma nella sensazione — αἴσθησις —, che è moto — κίνησις — *Phil. loc. cit.* —, ha bisogno di una eccitazione organica — πάθημα — per vibrare all'unisono — ἐν ἑνὶ πάθει — col corpo.

Ora, ogni qual volta, data un'eccitazione periferica, la psiche non risponde alle impressioni corporee, la sensazione non si verifica, e allora si ha l'ἀναισθησία — *Phil.* XIX, 33, E —, cioè, l'insensibilità. Questo fatto si avvera specialmente, quando gli stimoli, — παθήματα —, non avendo l'intensità adeguata a vincere la resistenza degli organi sensori, restano spenti sul corpo prima di arrivare sino alla psiche — ἐν τῷ σώματι κατασβεννύμενα, πρὶν ἐπὶ τὴν ψυχὴν διεξελθεῖν — *Phil.* XIX, 34, D —.

Per indicare il modo con cui si verifica l'ἀναισθησία, Platone si serviva di diverse espressioni, più o meno efficaci, come per es., del verbo κατασβέννυσθαι = estinguersi, quasi egli volesse dire che molte volte lo stimolo, quando è subminimo, non riesce a produrre l'eccitazione nervosa; ovvero che l'eccitazione così sviluppata è tanto debole che non può propagarsi sino ai centri psichici, e perciò non può essere avvertita.

Alle volte adoperava il verbo λανθάνειν = nascondersi, volendo mettere in luce che nei casi, in cui l'eccitazione degli organi sensori muore prima di arrivare sino alla psiche, gli stimoli, che la producono, si sottraggono al dominio della coscienza — λανθάνει τὴν ψυχὴν — *Phil.* XIX, 33, E —, lasciandola insensibile — ἀπαθῆ ἐκείνην ἐάσαντα — *Phil.* XIX, 34, D —. Altre volte diceva anche che, quando le impressioni non attraversano tutti e due, cioè, la psiche e il corpo — τὰ... μὴ δι' ἀμφοῖν ἰόντα — *Phil.* XIX, 33, D —, la prima resta impassibile agli scotimenti dell'altro — ἀπαθὴς αὐτὴ γίγνεται τῶν σεισμῶν τῶν τοῦ σώματος — *Phil.* XIX, 34, E —.

Di qui si può arguire che Platone, relativamente all'intensità della sensazione, riconobbe un limite minimo, oltre il quale gli stimoli, essendo subminimi, non possono essere avvertiti, perchè, come ora si dice tra noi, non raggiungono la soglia della coscienza.

3°

Relativamente al *tono* o al *colorito* della sensazione, fu accennato a suo tempo che, secondo Platone, ogni αἴσθησις è piacevole o dolorosa — ἡδεῖα o ἀλγεινή —. Ogni impressione, sensoriale, quando è avvertita dalla psiche, considerata soggettivamente, è o un sentimento piacevole — πάθος ἡδύ —, ovvero un sentimento doloroso — πάθος ἀλγεινόν —, che va da un minimo ad un massimo.

Platone, relativamente a questo problema, ebbe un'intuizione geniale, forse suggeritagli dalla filosofia pitagorica, (1) avendo affermato che il piacere e il dolore, rispetto all'intensità, non hanno un limite definito — πέρας —, perchè sono di quelle cose che ammettono il più e il meno — τῶν μᾶλλόν τε καὶ ἧττον δεχομένων ἐστόν — *Phil.* XV, 27, E —, vale a dire che appartengono al numero delle cose, che, per loro natura, sono illimitate o meglio indefinite — τῶν ἀπεράντων — *Phil.* XV, 28, A — o τῶν ἀπείρων — *Phil.* XXV, 41, C —.

Egli considerò il piacere e il dolore, almeno quelli corporei o misti, come movimenti che avvengono nella psiche (2); sicchè essi possono crescere e decrescere all'infinito. Infatti, come ciò che può essere più o meno caldo, più o meno freddo, è infinito di sua natura, cioè, senza limite, potendo avere sempre un limite che sia più giù o più su, perchè, raggiunto un certo grado, in meno o in più, non è tolta la possibilità di farlo discendere o salire ancora oltre — *Phil.* XII, 24, D —, così il piacere e il do-

(1) v. Zeller — *Hist. de la Philos. des Grecs* — v. 1° p. 287, ed. cit.

(2) καὶ μὴν τό γε ἡδὺ ἐν ψυχῇ γιγνόμενον καὶ τὸ λυπερὸν κίνησίς τις ἀμφοτέρω ἐστόν — *Resp.* IX, IX, 583, E —.

lore possono variare indefinitamente rispetto alla loro quantità. Di modo che, come gli stimoli subminimi restano inavvertiti, perchè l'eccitazione prodotta non ha la forza di arrivare sino alla psiche, così tutti i mutamenti organici — μεταβολαί —, che sono o moderati o deboli, sono indifferenti, non perchè siano destituiti di tonalità, ma perchè i piaceri e i dolori, che producono, non entrano nel campo della coscienza. — *Phil.* XXVI, 43, C —. Forse — diceva Platone — il soggetto senziente avverte sempre tante impressioni, quante realmente esso ne subisce? (1). No, certamente, perchè tutte le impressioni subminime restano fuori il campo della nostra coscienza — τά γε τοιαῦτα λέληθε πάνθ' ἡμᾶς — *Phil.* XXVI, 43, B —, non producendoci esse nè sensazioni, nè sentimenti.

Ora, poichè ogni impressione sensibile — πάθος — , quando è debole o quando si avvera a poco a poco, resta inavvertita (2), bisogna ammettere che vi sono *affectiones,* cioè, πάθη, come le chiamava Platone, che restano sotto il limite minimo della coscienza.

Espresso in un linguaggio moderno, il pensiero platonico significa cha vi è una curva del sentimento, come vi è una curva del moto. Se l'αἴσθησις, in rapporto al soggetto, è una κίνησις ἐν ψυχῇ, è spiegato perchè le impressioni organiche sono avvertite come piacevoli o dolorose, ma in grado diverso l'una dalle altre.

Secondo Platone, in effetti, il piacere è indefinito, cioè, di quel genere, che da se medesimo non ha, nè mai avrà in sè, principio, mezzo e fine (3).

Lo stesso si potrebbe dire del dolore; il che vuol dire che

---

(1) πότερον ἀεὶ πάντα, ὅποσα πάσχει τι τῶν ἐμψύχων, ταῦτ' αἰσθάνεται τὸ πάσχον — ; *Phil.* XXVI, 43, B —.

(2) τὸ — γιγνόμενον — ἠρέμα καὶ κατὰ σμικρὸν ἀναίσθητον — *Tim.* XXVII, 64, D — .

(3) ἡδονὴ δὲ ἄπειρός τε αὐτὴ καὶ τοῦ μήτε ἀρχὴν μήτε μέσα μήτε τέλος ἐν αὑτῷ, ἀφ' ἑαυτοῦ ἔχοντος μηδὲ ἕξοντός ποτε γένους — *Phil.* XVI, 31, A. — .

i sentimenti sensitivi sono soggetti al flusso e riflusso, cui sono soggette tutte le cose, o, come diceva Platone, ripetendo il principio di Eraclito, ad un movimento ascensivo o discensivo (1), potendo in questo modo degradare senza limite (2).

---

(1) ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ — *Phil.* XXVI, 43, A—.

(2) Questa concezione platonica suggerì al Leibnitz la dottrina dei " rudiments „ o degli " éléments de la douleur et du plaisir „.

Certo, il filosofo tedesco, che fu un grande ammiratore del filosofo greco, — v. il mio lavoro " *L'inconscio nella Filosofia di Leibniz*, p. 64, ed. cit. — sviluppò con molto acume l'idea che i sentimenti piacevoli o dolorosi sono soggetti ad aumenti e a diminuzioni, mentre in quest'ultimo l'idea era rimasta allo stato embrionale. Ma il fondo della concezione appartiene alla psicologia platonica. Leibniz se ne valse con molto profitto, per dimostrare che anche nella vita affettiva ogni stato di coscienza si può dire il limite di una serie degradante di stati psichici, l'uno sempre più attenuato dell'altro, sino all'indefinito; e perciò sostenne che l' " inquiétude „, prodotta dalle " petites perceptions „, cioè, dai " *demi-douleurs* „, ne différe de la douleur que comme le petit différe du grand — *ibid.* p. 308 — ; che " dans le désir en lui même il y a plutôt une disposition et preparation à la douleur, que de la douleur même „, perchè " cette perception quelque fois ne différe de celle, qu'il y a dans la douleur que du moins ou plus „ *ibid.* p. 311 — ; che i plaisirs et les douleurs remarquables *o* notables, *o* inaperceptibles „ formano i veri piaceri e i veri dolori, cioè, " les perceptions notables „.

Vi è per altro una differenza teleologica tra la dottrina di Leibniz e quella di Platone; ed è che il primo ammise l'esistenza dei " demi-plaisirs „ e dei " demi-doleurs „, per provare che dio " nous à donné des aiguillons du désir, comme des rudiments ou éléments de la douleur.... à fin que nous agissions plus promptement par instinct, et que nous ne soyons pas incommodés par des sensations trop distinctes „, cioè, " fin que nous jouissions de l'avantage du mal sans en recevoir l'incommodité, car autrement si cette perception était trop distincte, on serait toujours miserables en attendant le bien... „ v. *Nouveaux Essais* — lib. II, c. 20, § 6, p. 139, Paris, 1866—.

Platone, al contrario, sostenne che il sentimento piacevole o doloroso è indefinito, potendo crescere o decrescere illimitatamente, per rilevare, contro le opinioni dei sensisti, che il piacere non può essere il sommo bene — οὐ.... ἡδονὴ πᾶν ἀγαθόν — *Phil.* XV, 27, E — e che il dolore non può essere il sommo male — οὐδὲ.... λύπη πᾶν κακόν — *Phil.* XV, 28, A. — .

4°

Come fu accennato più sopra, la coscienza, secondo Platone, è conoscenza, perchè chi è conscio o autocosciente sa, anzi sa di sapere, in quanto che non solo sente, pensa e vuole, ma, quel che più, anche sa di sentire, di pensare e di volere. Però i limiti della coscienza, anche nella psicologia platonica, sono molto più ristretti di quelli della conoscenza, nel senso che l'esperienza conscia, che costituisce il patrimonio attuale, teoretico e pratico, di ogni uomo, è una parte minima dell'esperienza individuale, le cui radici si perdono nell'incoscienza. Il che vuol dire, insomma, che, oltre le conoscenze attuali, teoretiche e pratiche, di cui ogni individuo è consapevole, perchè le ha a portata di mano, vi sono anche conoscenze empiriche o razionali, sotto l'uno o l'altro aspetto, che si sono acquistate, senza più ricordare di averle apprese, come le prime, perchè cadono nell'oblio assoluto, ovvero perchè esistono nella psiche, fin dalla nascita, senza fare apparire alcuna traccia della loro esistenza, prima dell'esperienza sensibile.

Per significare che nella nostra psiche vi possano essere queste conoscenze, di cui non si ha consapevolezza, Platone diceva che si possono *avere* conoscenze, senza sapere di *possederle*. Egli perciò distingueva l'ἔχειν τὰς ἐπιστήμας dal κεκτῆσθαι τὰς ἐπιστήμας, cioè, il caso in cui la psiche porta delle conoscenze, il possesso delle quali però sfugge al dominio di essa, perchè non ricorda più come e quando le apprese, dal caso in cui la psiche possiede delle conoscenze, le quali restano sempre a sua portata di mano, perchè ricorda il tempo e il modo con cui se le procurò.

Questa distinzione, se non m'inganno, Platone l'applicò nella psicologia, ricavandola dalle leggi civili del popolo greco, che, del resto, non erano punto dissimili da quelle romane e dalle nostre, relativamente all' *ius utendi* — possesso — e all' *ius utendi et abutendi* — diritto di proprietà. Il primo, come si sa, è il diritto che viene da un fatto materiale, perchè, per dire che uno possiede una cosa, bisogna che realmente la detenga e

se ne serva — *ius utendi* —, non importa se su di essa abbia o no il diritto di padronanza — *ius utendi et abutendi* —. Al contrario, il secondo è una potestà, che deriva da un fatto giuridico, quale un testamento, un contratto etc., in forza del quale colui, cui la cosa appartiene, non solo può servirsene, ma anche disfarsene — *ius utendi et abutendi* —, come meglio gli aggrada, anche quando non ne abbia realmente il possesso, o perchè se n'è spogliato, o perchè ne è stato privato etc.

Ora, il possesso, avendo per presupposto l'uso di una cosa, non si può ignorare, perchè chi possiede, poco importa se in buona o in mala fede, è conscio del diritto che esercita. Invece, il diritto di proprietà, essendo un *ius dominii,* che può esistere indipendentemente dal possesso, si può ignorare, perchè quegli, cui la cosa appartiene, può non conoscere l'esistenza del suo diritto, o per non essersene accorto o per essersene dimenticato, o per altra ragione analoga.

In quanto a Platone, poi, questa distinzione tra il diritto di possesso e quello di proprietà non solo non fu trascurata, ma anzi fu messa in evidenza per dimostrare che la psiche può avere delle conoscenze, cioè, può portare delle esperienze, senza avere consapevolezza di possederle, o meglio, senza avvertirne la loro presenza. Come regola generale, il verbo κεκτῆσθαι nel linguaggio platonico serve ad indicare il fatto del puro e semplice possesso di una data cosa, perchè chi si procura o acquista una cosa, necessariamente la possiede, cioè, ne ha l'uso (1). Si comprende però che in molti casi chi si procac-

(1) Che il significato di κεκτῆσθαι, a differenza di quello di ἔχειν, sia questo, si rileva dalla terminologia giuridica, adoperata dallo stesso Platone. Parlando dell'usucapione, egli diceva, che se qualcuno è stato possessore — ἐάν τις ᾖ κεκτημένος — per un certo tempo stabilito — χρόνου ὅρος — di qualche cosa, di cui non era legittimo proprietario, non si può muovere più alcuna controversia contro di costui — μήκετ' ἀμφισβητεῖν ἐξεῖναι — *Leg.* XII, VII, 954, C —, come è ora anche presso di noi, purchè il possessore — ἐκτημένος — abbia mostrato di servirsene — χρώμενος φαίνηται —, senza occultarla apertamente — μὴ ἀποκρυπτόμενος φανερός — *Leg. loc. cit.* — Per es., presso i Greci non era lecito rivendicare la proprietà di certe cose, dopo trascorso un anno da che se n'era perduto il possesso — μὴ ἐξέστω τοιούτου κτήματος ἐπιλαβέσθαι μηδὲν ἀπελθόντος ἐνιαυτοῦ — *Leg.* XII, VII, 954, D —. Se poi uno

cia in qualunque modo una cosa, non solo ne è possessore, ma anche può diventarne padrone; perciò il verbo κεκτῆσθαι ora significa possedere soltanto, ora avere il dominio sulle cose che si possiedono o no. Anche il verbo ἔχειν, nell' uso originario, volle dire possedere, tenere qualche cosa per mano; perciò spesso non c' è differenza tra questo verbo e κεκτῆσθαι, perchè chi acquista — κεκτημένος — una cosa, la tiene — ἔχει — di fatto, cioè, se ne serve. Poi, col tempo, il diritto di dominio fu idealizzato, e l' ἔχειν significò anche essere padrone, perchè una cosa si può dire nostra, anche quando essa non si abbia materialmente in nostro potere (1).

---

avea posseduto occultamente — ἐάν... δὲ ἐν ἀφανεῖ κεκτῆται —, per acquistare la proprietà delle cose così possedute, occorreva un tempo più lungo — *Leg.* XII, VII, 954, E —.

Come si vede, il possesso di una cosa — κτῆμα — in tanto uno l'ha, in quanto si serve — χρῆται — di questa cosa, in quanto, cioè, ha il *ius utendi.*

(1) Nell'uso giuridico il verbo ἔχειν significa avere il diritto di proprietà su qualche cosa. Però, siccome l' *ius dominii* dovunque è cominciato con il *ius utendi* — possesso —, l' ἔχειν nella lingua greca, e in ispecie nella terminologia platonica, significa ora avere il possesso puro e semplice di una cosa, che non ci appartiene per nessun diritto, ora essere padrone di una cosa, della quale si può avere o no il possesso effettivo.

Veramente, per indicare che sur una cosa si ha il *ius utendi et abutendi*, che viene soltanto dal diritto di padronanza, Platone si serviva di altre espressioni, come a dire, τὶ εἶναι τινός —. Ecco qualche es: Ἆρ' οὖν... ταῦτα ἡγεῖ σὰ εἶναι, ὧν ἂν ἄρξῃς καὶ ἐξῇ σοι αὐτοῖς χρῆσθαι ὅ τι ἂν βούλῃ; =. dunque ritieni tu per tuo proprio tutto quello di cui sei padrone e di cui hai facoltà di disporre a piacere? — *Euthyd*, XXVIII, 301, E —. Quanto agli animali, a mo' d'es., ai bovi, alle pecore et., non dici tu essere di tua pertinenza — εἶναι σά —, quelli che puoi vendere, regalare o sacrificare a qualsiasi degli dèi, cui ti piaccia? — ὅσα ἂν σοι ἐξῇ καὶ δοῦναι καὶ ἀποδόσθαι καὶ θῦσαι ἂν θεῷ ὅτῳ ἂν βούλῃ; — *Euthyd.* XXVIII, 302, A —.

Qui si rileva chiaramente che il diritto di proprietà è la facoltà di fare tutte queste cose — ἐξουσία πάντα ταῦτα ποιεῖν — *Euthyd.* XXVIII, 307, B —, cioè, di usarne — *utendi* — e di disporne — *abutendi* —.

Però anche il verbo ἔχειν in molti casi serve a indicare questo diritto e a distinguerlo da quello del puro e semplice possesso. Ecco qualche es. " Se qualcuno degli dèi ti dicesse — : o Alcibiade, πότερον βούλει ζῆν ἔχων ἃ νῦν ἔχεις, ἢ αὐτίκα τεθνάναι, εἰ μή σοι ἐξέσται μείζω κτήσασθαι; = preferisci vivere, conservando ciò che ora hai, ovvero morire subito, se non ti sarà con-

Ora, se si tiene presente questa moltiplicità di significati, da una parte si trova spiegato perchè nel linguaggio comune del popolo greco e in ispecie in quello platonico i verbi κεκτῆσθαι ed ἔχειν spesso sono usati promiscuamente, per indicare o il possesso puro e semplice di una cosa, ovvero il dominio che uno ha su date cose; e dall'altra parte si rileva facilmente che la differenza del loro significato è sostanziale, quando sono adoperati come termini opposti, in proposizioni avversative, perchè se uno, a mo' d'es., vuol dire possedere, l'altro necessariamente significa essere padrone.

In questo caso occorre la massima precisione e la più esatta proprietà di linguaggio per mettere in luce l'idea che Platone voleva esprimere; il che non sempre è stato tenuto presente dai traduttori. Ecco un caso: " Ebbene, a me non sembra—diceva Socrate—che l'ἔχειν sia la stessa cosa che il κεκτῆσθαι. A mo' d'es., se uno, che ha comperato un vestito, non lo porti, noi non diremmo che egli lo possieda, ma piuttosto che ne abbia acquistato la proprietà „ (1).

---

cesso di acquistare di più —? io credo che tu preferiresti di morire. — *Alcib. mai.* II, 105, A —.

Qui il verbo ἔχειν significa essere padrone, Alcibiade essendo ricco per le cose, di cui poteva disporre a suo arbitrio, e non mai per il solo possesso di esse.

(1) Οὐ τοίνυν μοι ταὐτὸν φαίνεται τῷ κεκτῆσθαι τὸ ἔχειν. Οἷον εἰ ἱμάτιον πριάμενός τις καὶ ἐγκρατὴς ὢν μὴ φοροῖ, ἔχειν μὲν οὐκ ἂν αὐτὸν αὐτό, κεκτῆσθαι δέ γε φαῖμεν — *Theaet.* XXXVI, 197, B—(1).

---

(1) Qui si vede chiaramente l'uso promiscuo, con cui Platone adoperò ἔχειν e κεκτῆσθαι, i quali nello stesso periodo servono ad indicare, ad un tempo, il possesso e la proprietà, come se non ci fosse una distinzione profonda tra questa e quello. In una buona traduzione però questa differenza dovrebbe essere posta in rilievo più che si può, altrimenti non solo il pensiero dello scrittore resta oscuro, ma, se non si adatta, volta per volta, il significato di quei verbi, secondo il bisogno e l'idea che Platone voleva esprimere, si può arrivare a dire i più gravi assurdi. Per citare un es., riporto la traduzione che il Bonghi diede del passo sopracitato, e sfido se non è la negazione di ogni principio giuridico e, quel che è più, del buon senso. " Ebbene, a me non sembra che l'*avere* sia tutt'uno col *possedere*. Per

E questa differenza sopratutto merita di essere posta in chiaro, quando dal campo giuridico si passa a quello psicologico o logico, perchè, come c'è un possesso e un dominio delle cose che giovano alla vita animale, così, secondo Platone, c'è anche un possesso e un dominio delle cose spirituali, che giovano alla vita intellettiva. Tali sono le conoscenze, delle quali, a suo dire, si nutre la psiche. Ora, come fu accennato più sopra, altro è l' ἔχειν τὰς ἐπιστήμας, altro il κεκτῆσθαι τὰς ἐπιστήμας, perchè uno può avere nella psiche delle conoscenze, senza sapere di possederle; cioè, può portare, a sua insaputa, esperienze, di cui non può avvalersi, rimanendo esse in fondo all'incoscienza, se prima un fatto qualsiasi non gliene suggerisca l'esistenza.

" In vero, guarda — diceva Socrate—se sia anche possibile che uno che si sia procurata la cognizione non la possieda, ma se non sia piuttosto come uno, che, avendo preso a caccia uccelli selvatici, colombi od altra selvaggina, si sia costruita una gabbia, e li nutrisca a casa sua; giacchè ad una condizione noi potremmo dire che egli sempre ne abbia il dominio, cioè, in quanto li possieda. Non è vero? (1).

Ed è logico. Trattandosi di cose semoventi e *res nullius*, e per di più allo stato selvaggio, il diritto di proprietà che uno può vantare su di esse, ha per presupposto indispensabile il possesso di fatto. Però in questo caso non basta avere il diritto di proprietà per disporre della selvaggina, anche quando

---

mo' d'esempio, se uno, che ha comperato un vestito e n'è padrone, non lo porti, noi non diremmo che egli lo *abbia*, ma che egli lo *possieda*, si „.

Ma com'è possibile avere il *possesso* di un vestito, quando chi nè e padrone, cioè, chi l'*ha*, nemmeno lo porta?

Secondo me, nel caso sopra esposto, ἔχειν significa *possedere* e κεκτῆσθαι *acquistare il dominio* d'una cosa, che attualmente non si possiede, ma che si può possedere.

(1) Ὅρα δὴ ἐπιστήμην εἰ δυνατὸν οὕτω κεκτημένον μὴ ἔχειν, ἀλλ' ὥσπερ εἴ τις ὄρνιθας ἀγρίας, περιστέρας ἤ τι ἄλλο, θηρεύσας οἴκοι κατασκευασάμενος περιστερεῶνα τρέφοι . τρόπον μὲν γάρ ἄν πού τινα φαῖμεν αὐτὸν αὐτὰς ἀεὶ ἔχειν, ὅτι δὴ κέκτηται· ἦ γάρ—*Theaet.* XXXVI, 197 C —.

questa sia tenuta in un luogo, che ci appartiene, se prima essa non sia realmente caduta in nostro potere immediato. " E però, sotto un altro modo potremmo dire—continuava Socrate—che il cacciatore non possieda alcun uccello o altro; ma poichè, avendoli chiusi in un recinto domestico, se li tiene soggetti, egli ha sopra di essi la potestà di prenderli e di tenerli con le mani, quante volte voglia, cacciando quale più gli piace, e di rilasciarlo poi di nuovo; e questo gli è lecito di farlo, quante volte gli piacerà (1).

Ora, come chi serba gli uccelli in un recinto, che gli appartiene, ne ha la proprietà, perchè ha la potestà — δύναμις — di prenderli, quando che voglia, e di servirsene e di disporne a suo piacimento, ma non ha dei singoli uccelli il possesso di fatto, se prima, andandone in caccia, non riesca a prenderli e a tenerli per mano — λαβεῖν καὶ σχεῖν —, così chi vuole servirsi — χρῆσθαι — delle conoscenze, che si è procacciate — κεκτημένος — in qualunque modo e tempo, e che sono serbate nella sua psiche, come la selvaggina nello steccato, bisogna che, volta per volta, ne vada in cerca, perchè il sapere è una caccia alle cognizioni — θήρα ἐπιστημῶν — *Theaet.* XXXVI, 198, A —. Non basta perciò avere acquistato — κεκτῆσθαι — delle conoscenze, per dire che uno possieda un certo patrimonio intellettuale, più o meno esteso, ma bisogna anche avere la facoltà di potersene servire, cioè, di richiamarlo alla coscienza e per esso alla mente; perchè non tutte le conoscenze, che si sono acquistate nella vita terrena e in quella preumana, e che si conservano nella psiche, sono sempre a nostra disposizione. Come il diritto di proprietà può esistere anche a nostra insaputa e senza avere il possesso della cosa che ci appartiene, così nella psicologia platonica altro è l' essersi acquistata la co-

---

(1) Τρόπον δέ γ' ἄλλον οὐδεμίαν ἔχειν, ἀλλὰ δύναμιν μὲν αὐτῷ περὶ αὐτὰς παραγεγονέναι, ἐπειδὴ ἐν οἰκείῳ περιβόλῳ ὑποχειρίους ἐποιήσατο, λαβεῖν καὶ σχεῖν, ἐπειδὰν βούληται, θηρευσαμένῳ ἣν ἂν ἀεὶ ἐθέλῃ, καὶ πάλιν ἀφιέναι · καὶ τοῦτο ἐξεῖναι ποιεῖν, ὁποσάκις ἂν δοκῇ αὐτῷ — *Theaet.* XXXVI, 197, C —.

noscenza, altro il possederla, cioè, l'averla *hic et nunc* presente nella psiche, in modo da potersene servire secondo il bisogno (1).

Per risolvere questo problema, Platone imaginava in ciascuna psiche come una gabbia di uccelli d'ogni sorta (2), con questa differenza però che bisogna intendere che in essa vi siano chiuse cognizioni invece di uccelli (3). E questo ricettacolo *sui generis* è, più o meno, colmo di conoscenze, perchè tanto i sensi quanto l'intelletto vi scrivono o vi depositano i prodotti della loro esperienza. Perciò si può dire che in ogni momento l'uomo tanto sa quanto possiede nel campo della coscienza; ma può sapere tanto quante sono le conoscenze, cioè, le esperienze, che egli, senza accorgersene, porta nella psiche.

Come si vede, relativamente a queste conoscenze, prima bisogna ricorrere all'esperienza attuale, perchè ognuno ne acquisti il possesso e per esso anche il dominio; e però, " quando colui che ha acquistato una conoscenza, la rinchiude dentro quel ricettacolo — che è la psiche —, bisogna dire che egli abbia imparato o trovato l'oggetto, cui si riferisce questa cognizione; e questo è il conoscere „ (4).

Poi, appunto perchè le esperienze conscie col tempo finiscono col cadere nell'inconscio, cioè, con l'essere dimenticate, quando si vuole tesoreggiare questo patrimonio di esperienze individuali, che si trovano immagazzinate nella psiche, e di cui si è potuto perdere il possesso, ma non mai il dominio, bisogna di bel nuovo andare in cerca di esse, non più per farle nostre, perchè

---

(1) ἕτερον μέν τι τὸ κεκτῆσθαι τὴν ἐπιστήμην, ἕτερον δὲ τὸ ἔχειν— *Theaet.* XXXVI, 199, A —.

(2) νῦν αὖ ἐν ἑκάστῃ ψυχῇ ποιήσωμεν περιστερεῶνά τινα παντοδαπῶν ὀρνίθων — *Theaet.* XXXVI, 197, D —.

(3) ἀντὶ δὲ τῶν ὀρνίθων ἐπιστήμας νοῆσαι — *Theaet.* XXXVI, 197, E —.

(4) ἣν δ' ἂν ἐπιστήμην κτησάμενος καθείρξῃ εἰς τὸν περίβολον —χρὴ—φάναι αὐτὸν μεμαθηκέναι ἢ εὑρηκέναι τὸ πρᾶγμα οὗ ἦν αὕτη ἡ ἐπιστήμη, καὶ τὸ ἐπίστασθαι τοῦτ' εἶναι — *Theaet.* XXXVI, 197, E—.

esse già ci appartengono, anche quando non ne abbiamo più coscienza, ma per riafferrarne l'uso e tenerle a nostra disposizione. È un fatto che il rappresentarsi con la mente un'esperienza qualsiasi, in tanto è possibile, in quanto uno possa cacciare da capo quella cognizione, che egli voglia e, presala col pensiero, tenerla e rilasciarla di nuovo (1).

" E perciò, non diremo noi,—continuava Platone—pigliando l'imagine dal possesso e dalla caccia dei colombi, che la caccia sia doppia: una, prima di possedere per possedere, e un'altra, dopo il possesso per prendere e avere nelle mani le cose che pure uno possiede da un pezzo; e così pure le cognizioni, che gli appartenevano da gran tempo, per averle imparate, e ch' egli già aveva, può apprenderle di nuovo, ripigliando la cognizione di ciascuna cosa e tenendola presente nella coscienza; cognizione che egli possedeva per lo innanzi, ma che non aveva a sua disposizione nel pensiero? „ (2).

5°

Ora, secondo questo psicologo, le conoscenze umane si dividono in empiriche e in razionali.

Le prime si acquistano durante la vita terrena, per mezzo dei sensi, cioè, per mezzo del corpo e della psiche; di modo che, rispetto ad esse bisogna dire che, mentre siamo fanciulli, il vaso — della psiche — sia vuoto (3).

---

(1) Τὸ... πάλιν ἣν ἂν βούληται τῶν ἐπιστημῶν θηρεύειν καὶ λαβόντα ἴσχειν καὶ αὖθις ἀφιέναι — *Theaet.* XXXVI, 198, A —.

(2) Οὐκοῦν ἡμεῖς ἀπεικάζοντες τῇ τῶν περιστερῶν κτήσει τε καὶ θήρᾳ ἐροῦμεν, ὅτι διττὴ ἦν ἡ θήρα, ἡ μὲν πρὶν κεκτῆσθαι τοῦ κεκτῆσθαι ἕνεκα. ἡ δὲ κεκτημένῳ τοῦ λαβεῖν καὶ ἔχειν ἐν ταῖς χερσὶν ἃ πάλαι ἐκέκτητο. οὕτω δὲ καὶ ὧν πάλαι ἐπιστῆμαι ἦσαν αὐτῷ μαθόντι καὶ ἠπίστατο αὐτά, πάλιν ἔστι καταμανθάνειν, ταὐτὰ ταῦτ' ἀναλαμβάνοντα τὴν ἐπιστήμην ἑκάστου καὶ ἴσχοντα, ἣν ἐκέκτητο μὲν πάλαι, πρόχειρον δ' οὐκ εἶχε τῇ διανοίᾳ; *Theaet.* XXXVII, 198, D —.

(3) Παιδίων μὲν ὄντων φάναι χρὴ εἶναι τοῦτο τὸ ἀγγεῖον κενόν — *Theaet.* XXXVI, 197, E —.

Esse, infatti, vengono raccolte, a poco a poco, mediante l'esperienza individuale; ma, poichè, col volgere del tempo, cadono nell' oblio, non sono più presenti nel campo della coscienza attuale, sebbene facciano parte del dominio della psiche; e perciò, per riavere il possesso di queste conoscenze, bisogna aspettare o che la memoria passiva — la μνήμη —, inconscia e involontaria, ce le ripresenti, sotto forma di μνημεῖα, o che si vada, a bella posta, in cerca di esse, mentre si sottraggono alla coscienza attuale, per rappresentarcele, il che non si può fare che mediante l' ἀνάμνησις.

In quanto al modo con cui si apprendono per la prima volta queste conoscenze, quasi per acquistarne il possesso di fatto, Platone, come fu accennato a suo tempo, diceva che la nostra psiche si può assomigliare ad un libro — ἡμῶν ἡ ψυχὴ βιβλίῳ τινὶ προσεοικέναι — *Phil.* XXIII, 38, E —, in cui i sensi — le αἰσθήσεις — sembra che vi scrivano come dei discorsi — φαίνονται... σχεδὸν γράφειν... λόγους — *Phil.* XXIII, 39, A — per mezzo di impronte speciali — ἴχνος, σημεῖον, τύπος etc. —, le quali servono ad effigiare in una maniera, in qualche modo simbolica, la cera che è nella psiche — κήρινόν τι ἐν ταῖς ψυχαῖς — *Theaet.* XXXVI, 197, D —.

Ad ogni sensazione che si verifica, il γραμματεύς ne piglia nota, e, come se avesse un suggello, incide la sagoma — κήρινον ἐκμαγεῖον — delle cose sensibili, dentro di noi; il ζωγράφος, come se fosse un pittore da paesaggio, colora, ma in modo più sbiadito del naturale, il disegno tracciato dal γραμματεύς, in modo che, quando l' oggetto percepito non ci sta più sotto i sensi, se ne possa ancora vedere l' imagine — φάντασμα —, più o meno evanescente, ma con l' occhio interiore, come se perdurasse una specie di fosforescenza della sensazione non del tutto ancora scomparsa.

Ma quando questa larva delle cose sensibili — εἰκὼν ἐν τῇ ψυχῇ — *Phil.* XXIII, 39, D — scompare del tutto dal teatro della coscienza, essa può riapparire, a nostra insaputa. In questo caso si ha il fatto della reviviscenza spontanea dei fatti psichici, la quale ci fa riacquistare il possesso di quelle conoscenze, che parevano sfuggite per sempre dalla sfera d' azione

della psiche, mentre esse giacevano in fondo all'incoscienza, essendo rimaste sempre sotto il dominio della psiche, ma non sotto il possesso attuale di essa.

Ora, il modo più comune di questa riproduzione incosciente e involontaria si verifica nella μνήμη, la quale così ci mette in grado di riafferrare il possesso — κτῆσις — di quelle conoscenze, che precedentemente si erano procurate o apprese, ma di cui o non si serbava più alcun ricordo, ovvero non si pensava di richiamarne la presenza.

In fatti, Platone notava che si può dare il caso che uno conservi il ricordo nella psiche, ma che non lo senta (1), e intanto, per effetto della riproduzione involontaria, senza fare alcuno sforzo, può ripigliare con la mente la conoscenza, di cui serbava le tracce — il τὸ κήρινον ἐμαγεῖον —, ma di cui non avea più coscienza, perchè non la sentiva più. Così soltanto si può spiegare perchè molte volte i ricordi — μνημεῖα — delle cose cadute sotto i sensi si riaffaccino alla coscienza spontaneamente, o perchè un'impressione attuale ci suggerisce le imagini delle cose percepite per lo innanzi, cui non si pensava per nulla, o perchè la mente, rimuginando tra se e se, rievoca le sue esperienze, senza avere coscienza di rievocarle.

In realtà, in forza della legge di associazione psicologica, che, come si disse a suo tempo, non rimase del tutto ignota a Platone, una percezione attuale può ridestarne altre, le quali così rientrano nel campo della coscienza, a nostra insaputa e contro ogni nostra previsione, come, per es., quando l'amante, al vedere la lira o il vestito o altro oggetto della persona che gli è cara, rivede subito alla mente l'imagine di essa (2).

Questa riapparizione spontanea di una ricordanza, come si disse, può avvenire in due modi: o perchè l'imagine, che così

(1) δὲ ὅτι ὃ μέν τις οἶδεν ἔχων αὐτοῦ μνημεῖον ἐν τῇ ψυχῇ, αἰσθάνεται αὐτὸ μή — *Theaet.* XXXIII, 192, A —.

(2) οἱ ἐρασταί, ὅταν ἴδωσι λύραν ἢ ἱμάτιον ἢ ἄλλο τι οἷς τὰ παιδικὰ αὐτῶν εἴωθε χρῆσθαι..., ἔγνωσάν τε τὴν λύραν καὶ ἐν τῇ διανοίᾳ ἔλαβον τὸ εἶδος τοῦ παιδός, οὗ ἦν ἡ λύρα — *Phaedo,* XVIII, 73, D —.

si riproduce, è stata suggerita dalla percezione di cose simili — ἀφ' ὁμοίων —, ovvero perchè è risvegliata dalla percezione di cose dissimili — ἀφ' ἀνομοίων — *Phaedo.* XIX, 74, A—. Però nell'uno e nell'altro caso la riproduzione e il riconoscimento si verificano spontaneamente e a nostra insaputa.

Ma vi sono altri casi, poi, in cui la reviviscenza di una sensazione o di un ricordo avviene spontaneamente, senza che vi sia bisogno della percezione attuale di un oggetto sensibile, che ce ne suggerisca l'esistenza o il riconoscimento. La prova più chiara si ha nei casi in cui la mente umana fantastica o pensa, senza avere coscienza di quanto avviene in essa. Per es., quando l'estro rende ispirati gli artisti — ἔνθους ποιεῖ —, questi dicono e fanno delle cose, cui non pensavano affatto, e di cui, poi, quando ritornano in se, non ricordano nulla. Il poeta, in ispecie, allora non è più padrone di se, e, come un torrente, che non si può frenare, egli dice tutto quello che si presenta al suo spirito (1).

Ben è vero che Platone non parlò di una vera e propria imaginazione incosciente, durante la quale l'artista, in forza dei processi associativi, della riproduzione involontaria e della memoria spontanea, intuisce e crea di getto l'opera d'arte, prima ancora di darsene ragione e di riflettervi, ma, come si vedrà nella *parte speciale* di questo lavoro, egli ammise l'esistenza d'una attività creatrice inconscia, una specie di εἰδωλοποιία, durante la quale quelli, che sono presi da entusiasmo, dicono molte e belle cose, senza sapere di dirle (2). Di modo che, quando, dopo finito il momento d'ispirazione, l'artista ritorna, a mente serena, sulle imagini concepite nello stato d'incoscienza, si trova ad avere riacquistato il possesso di esperienze, che erano nella sua psiche, e di cui egli ignorava l'esistenza.

---

(1) ..... ποιητής, ὅποταν ἐν τῷ τρίποδι τῆς Μούσης καθίζεται, τότε οὐκ ἔμφρων ἐστίν, οἷον δὲ κρήνη τις τὸ ἐπιὸν ῥεῖν ἑτοίμους ἐᾷ... *Leg.* IV, IX, 719, C—.

(2) λέγουσι πολλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι—*Apol.,* VII, 22, C; *Meno,* XLI, 99, C —.

Ma vi è un altro modo per fare rientrare le conoscenze empiriche nel campo della coscienza, donde fossero potute uscire e per tenerle a disposizione della psiche, ed è l' ἀνάμνησις, cioè, la memoria attiva, volontaria e cosciente, la quale, di proposito, quando la mente ne ha bisogno, va a rintracciarle, in fondo all'incoscienza, a riafferrarle e a farle rientrare nel patrimonio attuale delle nostre esperienze.

La sensazione, in vero, può non riapparire più spontaneamente e perciò può mancare il μνημεῖον, o perchè l'impronta — il κήρινον ἐκμαγεῖον — fu effigiata nella psiche assai leggermente, o perchè col tempo venne a cancellarsi in quel libro *sui generis* che è la coscienza, quasi senza più lasciare traccia di se. In questo caso si ha la dimenticanza — λήθη — *Phil.* XIX, 33, E —, cioè, la perdita della memoria — μνήμης ἔξοδος — *Phil. loc. cit.* —, μνήμης ἀποβολή — *Phaedo,* XX, 75, D — e per conseguenza, la perdita dell'esperienza sensibile — ἀποβολὴ ἐπιστήμης — *Phaedo,* XX, 75, E —.

Si capisce per altro che l'uno e l'altro fatto avvengono a nostra insaputa. Una prova è, secondo Platone, che la dimenticanza delle cognizioni, il cui acquisto alle volte ci costò fatica, si avvera in ogni caso in noi senza cagionarci dolore (1).

Ora, se non ci fosse l' ἀνάμνησις, le conoscenze empiriche, che sono cadute nell'oblio, sarebbero perdute per sempre per la psiche, perchè la μνήμη, che è σωτηρία αἰσθήσεως, non è riuscita a salvarle, cioè, a conservarle, tenendole a disposizione della mente. Però la verità è che di queste conoscenze, le quali, col cadere in oblio, si sono sottratte — λέληθε — all'appercezione della nostra coscienza, la psiche ha potuto perdere il possesso di fatto, tanto vero che non può più servirsene, ma conserva sempre su di esse anche, senza saperlo, un vero dominio, perchè, una volta entrate sotto il suo potere, le tracce della loro esistenza non si cancellano più. In altri termini, quan-

(1) μαθημάτων... ἀποβολαὶ διὰ τῆς λήθης γίγνονται — *Phil.* XXXI, 52, A — Ἀληθῆ τοίνυν λέγεις, ὅτι χωρὶς λύπης ἡμῖν λήθη γίγνεται ἑκάστοτε ἐν τοῖς μαθήμασι — *Phil.* XXI, 52, B —.

do si verifica la dimenticanza, non si è distrutto nulla nel senso assoluto della parola, perchè si possiedono ancora le stesse conoscenze di prima, ma non si ha più coscienza di possederle; il che vale a dire che esse esistono allo stato latente, sebbene effettivamente non siano più a nostra disposizione. Prova l'ἀνάμνησις, la quale serve a far passare queste esperienze dall' incoscienza alla coscienza.

Il modo, poi, con cui avviene questo passaggio, sarà detto più avanti, a proposito delle conoscenze razionali.

6º

Oltre le conoscenze empiriche, che si acquistano, durante la vita terrena, da ogni individuo, mediante l'uso dei sensi, Platone ammetteva anche un'altra specie di conoscenze, di valore gnoseologico ben diverso dalle prime, che non derivano dall'esperienza, perchè sono anteriori ad ogni esperienza individuale, sebbene comincino ad essere apprese all'occasione di questa.

Anzitutto, non bisogna confondere le conoscenze innate, di cui sarà detto più avanti, con le disposizioni anch'esse innate, essendo queste assolutamente diverse da quelle.

Le disposizioni innate — φύσις, πάθος, ἕξεις ἔμφυτοι —, di cui parla Platone, oggi si potrebbero dire istinti, temperamenti, cioè, attitudini congenite, dovute all' eredità, e possono essere di carattere teoretico o pratico, normali o anormali. Per es., egli notava che vi sono di quelli, i quali portano attitudini speciali per la ricerca del vero, mentre altri non le portano — φύσιν φιλόσοφόν τε καὶ μή — *Resp.* VI, 11, 486, A —.

Vi sono, al contrario, alcuni altri, i quali hanno, per cause analoghe, disposizioni pratiche, come per es., una certa tendenza amorosa — ἐρωτικῶς του φύσει ἔχειν — *Resp.* VI, 11, 485, C —, per tutto ciò che si adatta al loro temperamento.

E così pure, ora si dà il caso che uno abbia sortito da natura una psiche buona — τὴν ψυχὴν τυγχάνει εὖ πεφυκώς — *Charm.* III, 154, D — *Resp.* VI, VI, 491, E —; ora, invece, una psiche perversa, a tal punto che non si può correggere con nes-

sun modo, nè con l'educazione, nè con le punizioni, potendosi essa considerare come un infermo assolutamente incurabile—ὡς ἀνίατος — *Leg.* IX, 11, 854, E —. Alle volte uno porta fin dalla nascita la psiche debole per temperamento — ἐξ ἀρξῆς φύσει ἄθυμον — *Resp.* III, XVIII, 411, B —; altre volte esaltata, perchè una manìa congenita spinge gli uomini al delitto (1).

Ora, queste tendenze originarie, teoretiche o pratiche, normali o anormali, operano inconsciamente in ognuno di noi, o almeno involontariamente, e perciò Platone diceva che nella psiche vi è una *passione* innata — πάθος ἔμφυτος ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐστίν — *Leg.* V, IV, 731, D —, perchè realmente il temperamento, cioè, la disposizione ereditaria, si porta, cioè, si subisce nascendo; ovvero diceva che ogni animale possiede un istinto congenito — ἔμφυτον ἔρωτα ἔχει — *Leg.* VI, XII, 782, E — verso determinati fini, al cui conseguimento è trascinato senza volerlo, perchè in ognuno di essi vi sono insiti appetiti speciali — ἐπιθυμίαι ἐγγίγνονται παντί — *Resp.* IX, I, 571, B —, come per es., la tendenza al piacere, che è connaturata—ἡ... ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν — *Phaedr.* XIV, 237, D —. E finalmente diceva che ogni uomo porta il sentimento dell'amor di se, perchè per natura ama la propria conservazione — φίλος αὐτῷ πᾶς ἄνθρωπος φύσει — *Leg.* V, IV, 731, E — e che ognuno di noi, avendo un carattere proprio — φύσις —, che deriva dalla nascita, sente, pensa, vuole e agisce conformemente ad esso. — *Resp.* VI, II, 485, C D —; VI, VI, 492, A —.

Di modo che spesso la nostra condotta teoretica o pratica, normale o anormale, che ci sembra effetto della nostra coscienza in genere, e in specie della nostra volontà, non si può spiegare senza l'azione di questo fattore inconscio, che è la disposizione innata.

In quanto, poi, alle conoscenze razionali, teoretiche o pratiche, Platone ammetteva che esse, a differenza di quelle empiriche, fossero esistenti — ἐνῆσαν — nella psiche, perchè sono

(1) οἶστρος... τις ἐμφυόμενος τοῖς... ἀνθρώποις.... περιφερομένος ἀλιτεριώδης — *Leg.* IX, I, 854, B —.

anteriori ad ogni esperienza individuale, sebbene la consapevolezza della loro esistenza si abbia all'occasione dell'esperienza sensibile.

Si noti che, secondo costui, la differenza, introdotta nella psicologia, tra l' αἴσθησις e il νοῦς, cioè, tra la facoltà del senso e quella dell' intelletto, ne porta, o meglio ne presuppone un'altra, non meno sostanziale, tra i prodotti di queste facoltà, cioè, tra la δόξα e l' ἐπιστήμη, vale a dire, tra il sapere empirico e quello scientifico. Ora, se il νοῦς, teoretico o pratico, è una facoltà innata, nel senso, come, poi, esplicò meglio Leibnitz, che l' intelletto è della stessa natura della psiche, la quale lo possiede fin da quando vive libera dagli impacci del corpo, nel mondo preumano o ultrasensibile, ne viene, per conseguenza necessaria, che i prodotti di questa facoltà razionale debbono anche essere innati, alla pari di essa, potendo esistere prima e indipendentemente da ogni esperienza sensibile.

Che, poi, vi fossero conoscenze, la cui origine fosse puramente razionale, questo era stato un problema che i sensisti di tutte le scuole aveano risoluto negativamente.

Platone, al contrario, in forza del suo dualismo psicologico, non poteva accettare le conclusioni di questi psicologi, perchè, da una parte, s'accorgeva che con il loro empirismo non si poteva spiegare il passaggio dall'αἴσθησις al νοῦς, dall' εἰκών all'ἰδέα, dalla δόξα all' ἐπιστήμη; e, dall' altra, notava che il volere rassomigliare la psiche ad un libro, in cui soltanto i sensi scrivono, volta per volta, tutte le conoscenze, le quali formano il sapere empirico e scientifico di ogni uomo, non era bastevole a spiegare l'esistenza di quelle conoscenze, che l' individuo sa di non avere apprese con la propria esperienza, durante la vita terrena, e che intanto, all'occasione dei sensi, può ritrovare in se stesso, solo che con la mente le vada a rintracciare nella profondità dell'incoscienza, dove si nascondono.

Quale valore gnoseologico avessero queste conoscenze, che esistono negli ipogei dell'incoscienza e che non traggono origine dai sensi, non è difficile determinarlo nella psicologia platonica, dove sono indicate con denominazioni speciali. Certo, non si possono assomigliare alle *dispositions*, alle *vir-*

tualités o alle *préformations*, ammesse da Leibniz, perchè sono qualche cosa di più concreto e di più definito; come non si possono neppure equiparare alle funzioni o alle leggi *a priori* dello spirito, ammesse da Kant, perchè nel linguaggio platonico non si può parlare di *forma* e di *contenuto* della conoscenza, l'una *a priori, a posteriori* l'altra, tanto più che la gnoseologia, nel sistema del filosofo greco, ha un fondamento metempirico o ultrasensibile.

Queste conoscenze innate sono vere e proprie conoscenze, che la psiche porta belle e formate da un mondo soprasensibile, dove le apprese da se sola, ma che dimenticò appena fu serrata nel corpo. Platone perciò le chiamava ora semplicemente — δόξαι — *Meno,* XX, 85, C — ; ora δόξαι ἀληθεῖς, — *Meno,* XX, 85, C —; ora ἐπιστῆμαι — *Meno,* XX, 85, D; XXI, 86, A —; ora ἀλήθεια τῶν ὄντων — *Meno,* XXI, 86, A —. Ma, qualunque sia il loro nome, tutte sono insite — ἔνεισιν — nella psiche, che le porta — ἔχει —, senza sapere di averle acquistate — κεκτῆσθαι — e non ne ripiglia il possesso, se non quando i sensi, da cui prende le mosse per rintracciarle, gliene suggeriscano l'esistenza— *Phaedo* XIX, 75. A-B.

Egli aveva appreso da Socrate anzitutto che, oltre il mondo delle conoscenze percettive, vi è ancora il mondo delle verità eterne; poichè gli uomini possono discordare rispetto alle conoscenze delle cose fenomeniche, ma non rispetto alle conoscenze delle cose *noumeniche;* e infine che, di là dai limiti dell'esperienza sensibile, vi è un comune fondo di verità, eterne ed immutabili, che costituiscono il vero sapere teoretico o pratico.

Perciò, per combattere il sensismo, primieramente ammise nella psiche l'esistenza di un'attività razionale, diversa per natura dalla sensibilità, con la quale l'uomo può contemplare le cose in se e per se, cioè, nella loro intima sostanza, e, in secondo luogo, riconobbe l'esistenza di una specie di conoscenze, che, non essendo apprese per la via dei sensi, sono sostanzialmente diverse da quelle empiriche, perchè sono universali e necessarie. Queste conoscenze, inoltre, che formano il pre-

supposto di ogni scienza, sono innate nella psiche, e perciò sono dette ἔμφυτοι.

Nell'esaminare questo problema, bisogna tenere presente che Platone non si limitò ad ammettere soltanto l'esistenza *a priori* di queste conoscenze razionali, perchè comprese che bisognava anche spiegarne l'origine e trovare la facoltà mentale che sia adatta a ritrovarle. Se avesse limitato la sua ricerca a dire che noi portiamo, sin dalla nascita, conoscenze, che non abbiamo apprese con la nostra esperienza individuale, senza spiegare il modo o il mezzo con cui furono acquistate, il problema sarebbe rimasto insoluto.

Ora, ecco il merito di Platone, il quale, per giustificare la possibilità, anzi, l'esistenza delle conoscenze innate, introdusse l'ἀνάμνησις, cioè, una facoltà razionale, con cui egli credette di poter provare che il sapere è ricordare (1).

Egli avrebbe potuto lasciare questo problema risoluto a metà, lieto di avere allargato il dominio della psiche, oltre i limiti comunemente segnati dagli empirici, avendo ammesso che vi sono conoscenze innate, indipendenti dalle conoscenze sensibili e che esistono oltre i confini dell'esperienza conscia, nel campo dell'esperienza incosciente; ma, invece, egli cercò di darsi ragione di questa differenza sostanziale e di scoprire quale potesse essere l'origine di queste conoscenze, che, non derivando dai sensi, si riaffacciano nella coscienza all'occasione delle impressioni sensibili.

Col soggettivismo, ond'era dominato, certo egli non poteva riuscire a dare a questo problema una spiegazione che rispondesse alla realtà; e, infatti, la soluzione data fu metempirica. La facoltà della psiche, con la quale egli credette di provare che veramente vi sono conoscenze pure, d'origine razionale,

---

(1) .....is it not somewhat gratuitious to say, we are born with such and such ideas? It is different from saying we are born with certain faculties: that would be admissible. But to be driven into a corner, and on being asked, wence come those ideas? to answer, they are innate — is a pure *petitio principii.* What proof have you that they are innate? Merely the proof that you cannot otherwise account for them—. G. H. Lewes. *History of Philosophy* — vol. I, p. 258, fifth ed. London, 1880.

è l'ἀνάμνησις; il che vuol dire, come fu notato a suo tempo, che le conoscenze innate — ἔμφυτοι — , in tanto esistono per la nostra coscienza, in quanto sono ricordate, o meglio rievocate dalle regioni dell' incoscienza. E perciò ogni conoscenza che non venga dai sensi, da una parte è razionale, ma appunto perchè è una verità della pura ragione, dall' altra parte è una conoscenza, che preesisteva nell' incoscienza; tanto vero che la psiche, per concepire queste conoscenze, non deve fare altro che andare a ricercarle in fondo alla sua stessa natura (1).

7°

Ora, la memoria attiva — ἀνάμνησις —, come fu spiegato a suo luogo, è un rinnovamento — ἀνανέωσις — delle esperienze, che si trovano immagazzinate nella psiche, delle quali si era perduta ogni ricordanza, cioè, è una rinascenza non solo di quelle conoscenze, che si sono apprese, volta per volta, nella vita terrena, mediante i sensi, ma anche di quelle altre, che, essendo innate, furono apprese, per mezzo della pura ragione, nella vita preumana.

E però, se per risvegliare le conoscenze empiriche, che sono cadute nell' oblio, v' è di bisogno, come si è visto, di ricercarle, dentro di noi stessi e di farle rientrare nel campo della coscienza, per ripigliare, poi, il possesso, vale a dire, l'uso, delle conoscenze razionali, che nella psiche umana esistono, a nostra insaputa, anteriori ad ogni esperienza sensibile, è assolutamente necessario andare in caccia di esse — θηρεύειν — con l'occhio della mente, investigando il fondo buio della dimenticanza — λήθη —, dove si trova seppellito il patrimonio di tutte le conoscenze apprese nella vita preumana.

In effetti, l'ἀνάμνησις è il risveglio e il rinnovamento — ἔγερσις καὶ ἀνακίνησις — di tutte quelle conoscenze, che la psiche

(1) Si noti, infatti, che Platone " instead... of saying that reason was occupied with innate ideas, he consistently said that everything which the senses did not furnish was a reminiscence of the world of Ideas. — G. H. Lewes — *op. cit.* v. 1° p. 258.

una volta apprese da se a se nel mondo soprasensibile e delle quali non ha più coscienza — περὶ ὧν οὐκ οἶδε — *Meno,* XX, 85, C —, appena comincia la vita terrena. Però, per rivedere questo mondo passato, di cui si era perduta ogni consapevolezza; bisogna che la psiche faccia una ricerca introspettiva e retrospettiva, se vuole rintracciare — ἀνευρεῖν — le conoscenze, che si sono dimenticate, e se vuole trarle alla luce — ἀναλαμβάνειν — dalle profondità buie, in cui l'occhio della mente per tanto tempo non era riuscito a scorgerle.

Sicchè, secondo Platone, l'ἀνάμνησις serve a provare che, se rispetto alle conoscenze empiriche, la psiche si può dire un vaso vuoto, che, a poco a poco, si riempie di cognizioni per mezzo dell'esperienza sensibile, rispetto, invece, alle conoscenze pure o razionali, essa non è mai vuota, perchè, entrando nella vita umana, porta, a sua insaputa, un patrimonio di conoscenze, che furono apprese nel mondo soprasensibile per mezzo della pura ragione.

In questa maniera Platone credette di potere spiegare l'origine delle conoscenze, così dette razionali, visto e considerato che con la semplice esperienza individuale i sensisti non erano riusciti a provare in qual modo la mente umana arriva a concepire le conoscenze scientifiche, aventi valore universale e necessario. E così, mentre, da una parte, provava la preesistenza della psiche in una vita preumana, in cui essa era libera da ogni contatto con la materia, dall'altra parte affermava che tutte le conoscenze apprese in questo periodo di esistenza, mediante la pura ragione, cadono in fondo all'incoscienza, quando la psiche passa dal mondo soprasensibile a quello sensibile, qual'è il nostro.

Nel subire questa involuzione, che determina un *depotenziamento* dell'attività razionale, la psiche perde la coscienza delle conoscenze, che costituivano il patrimonio intellettuale, posseduto nella vita preumana, e perciò poche sono quelle, alle quali rimane una memoria sufficiente per ricordarsene (1), compor-

(1) ὀλίγαι δὴ λείπονται, αἷς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς πάρεστιν, *Phaedr.*, XXX, 250, A —.

tandosi la maggior parte come se fossero ebbre — μεθύουσαι — *Phaedo,* XXVII, 79, C —, o vivamente colpite da stupore a tal punto che non sono più conscie di se — ἐκπλήττονται καὶ οὐκέθ' αὐτῶν γίγνονται — *Phaedr.* XXX, 250, A —.

Per ripigliare, poi, il possesso di queste conoscenze, basta, secondo Platone, l'intuizione intellettuale, o diretta o indiretta, con cui o spontaneamente, o mediante speciali suggerimenti, la psiche arriva a rintracciarle.

Il primo caso avviene quando la psiche si concentra in se stessa — ὅταμπερ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γένηται — *Phaedo,* XXVII, 79, D —, cioè, quando si fa a riflettere in se e per se — ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὑτὴν σκοπῇ — *Phaedo, loc. cit.* —, perchè, allora, interrogando e rispondendo a se stessa — αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη — *Theaet.* XXXII, 189, E —, riesce a trarre fuori dalle profondità dell'incoscienza le cognizioni che una volta avea possedute.

Il secondo caso si verifica quando una persona, per mezzo di domande e di risposte fatte con una certa arte, ci fa concentrare in noi stessi, perchè allora ognuno di noi ritrova dentro di se certe conoscenze, che non credeva di avere mai possedute, mentre esse realmente aveano fatto sempre parte del patrimonio intellettuale della psiche.

Per es., Socrate, mediante questo metodo, interrogando un ragazzo, che non avea mai studiato geometria, pretendeva provare che costui era capace di trovare da se stesso i concetti fondamentali di questa scienza, come a dire gli assiomi, non perchè fossero il prodotto del processo ideativo, ma perchè realmente le conoscenze matematiche di valore assoluto esistono in fondo alla psiche di ognuno di noi, prima ancora che se ne abbia coscienza. — *Meno,* XVI, XVII, *passim; Phaedo,* XVIII, 73, B —.

Tali sarebbero anche la nozione di una data figura geometrica, l'idea di eguaglianza, di differenza, e così via, le quali, secondo Platone, sono anteriori ad ogni esperienza, essendo il prodotto di intuizioni intellettuali pure e semplici, che ce le suggeriscono durante le intuizioni sensibili e all'occasione di queste.

Lo stesso si potrebbe dire di tutte le altre specie di conoscenze, che non derivano dai sensi, perchè ognuno di noi le appercepisce, traendole fuori da entro di se stesso — ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὑτοῦ — *Meno*, XX, 85, D —, dove si annida ogni conoscenza razionale o pura.

E così, portando questo soggettivismo alla più inconcepibile esagerazione, il problema, dell' incoscienza servì a Platone per ispiegare non solo la genesi e il valore di quelle conoscenze, che, secondo lui, non hanno un'origine empirica, ma anche per provare che la psiche può avere delle conoscenze, pur non avendo coscienza di possederle realmente; perchè, se è un fatto, che gli uomini, quando sono interrogati, solo che siano interrogati bene, dicono di per se com' è ogni cosa, il che non potrebbero fare se in essi non fosse e scienza e diritta ragione (1), bisogna credere che la loro psiche abbia, a sua insaputa, delle conoscenze, per appercepire le quali basta che ognuno cerchi con l'occhio della mente dentro di se stesso, dove sicuramente si troveranno.

Che vi fossero, adunque, conoscenze che la psiche porta nello stato d'incoscienza, era un fatto, che, secondo Platone, non poteva mettersi in dubbio, visto e considerato che l'esperienza individuale è insufficiente a spiegare l' origine delle conoscenze razionali. E in ciò, come fu accennato, egli avea ragione contro l' empirismo dei sensisti.

Ma quando egli volle spiegare il problema dell' origine di queste conoscenze, non riuscì a trovare alcuna prova positiva, e perciò, come era solito, quando gli venivano meno le prove di fatto, ricorse al mito — dell' immortalità dalla psiche, e, in ispecie, a quello della preesistenza di essa in una regione ultrasensibile — *Meno*, XV, 81, C —. Se queste conoscenze, — egli diceva —, la cui realtà non può essere messa in dubbio,

(1) ...ἔφη ὁ Κ... ὅτι ἐρωτώμενοι οἱ ἄνθρωποι, ἐάν τις καλῶς ἐρωτᾷ, αὐτοὶ λέγουσι πάντα ᾗ ἔχει. καίτοι εἰ μὴ ἐτύγχανεν αὐτοῖς ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ὀρθὸς λόγος, οὐκ ἂν οἷοί τ' ἦσαν τοῦτο ποιήσειν— *Phaedo,* XVIII, 73, A —.

non furono apprese in questa vita terrena, mediante i sensi, per necessità di cose esse furono portate da una vita preumana, in cui la psiche, essendo libera da ogni involucro materiale, conosceva l'essenza delle cose.

In effetti, due ipotesi si potevano dare, per ispiegare l'esistenza di questo sapere razionale che ogni uomo possiede in un dato momento della sua vita — ὃν νῦν... ἔχει — : o che egli l'apprese una volta — ἔλαβέ ποτε —, durante la vita terrena, ovvero che sempre l'ha avuta — ἢ ἀεὶ εἶχεν — *Meno,* XX, 85, D —. Certo, l'uomo queste conoscenze ebbe ad apprenderle una volta, ma non fu in questa vita — οὐκ... ἔν γε νῦν τῷ βίῳ —. perchè esistono in esso prima di qualsiasi esperienza sensibile; sicchè la prima ipotesi non ha alcun valore.

Escluso questo caso, resta che la psiche le avea apprese e possedute in un altro tempo, — ἐν ἄλλῳ τινὶ χρόνῳ εἶχε καὶ ἐμεμαθήκει —, in cui essa non era ancora uomo — οὐκ ἦ ἄνθρωπος — *Meno,* XXI, 86, A —, non essendo ancora chiusa nel corpo mortale, cui doveva comunicare la vita.

Di modo che in tanto ora ogni individuo può, mediante l'intuizione intellettuale, trarre fuori da entro di se, quelle conoscenze razionali, che non apprese mai coi sensi, in quanto una volta le possedette realmente, quando la psiche conosceva, per mezzo della pura ragione, le cose in se e per se. E però ogni conoscenza razionale, quando viene appercepita, non nasce *ex nihilo,* essendo essa la riapparizione di un'*idea,* che un tempo fece parte della sfera della coscienza, finchè rimase completamente oscurata nelle profondità inconscie della dimenticanza, quando avvenne il passaggio della psiche dal mondo soprasensibile a questo nostro, sensibile.

Per es., se noi ora parliamo di cose eguali — τὰ ἴσα —, si deve ammettere che noi avevamo il concetto di eguale — τὸ ἴσον —, prima ancora di avere percepito cose eguali (1), perchè l'essenza delle cose — ὅ τι ἔστιν —, cioè, il νοούμενον, non si apprende coi sensi — *Phaedo,* XIX, 75, A. Il che vuol dire

---

(1) ἀναγκαῖον ἄρα ἡμᾶς προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου, ὅτε τὸ πρῶτον ἰδόντες τὰ ἴσα ἐνενοήσαμεν — *Phaedo,* XIX, 74, E —.

che, prima che noi incominciassimo a vedere, ad udire e ad adoperare gli altri sensi, avevamo già dovuto apprendere la concezione di ciò che significa eguale (1).

Lo stesso si può dire di tutte le altre *idee,* le quali, essendo soprasensibili, furono conosciute dalla psiche, in una maniera analoga, nella vita preumana; ma, essendo state dimenticate, bisogna ora di bel nuovo andare in caccia di esse, per ripigliarne l'uso ovvero il possesso.

In questo modo Platone credeva di dimostrare che le *idee* — εἶδος, ἰδέα —, invece di essere forme mentali, dovute a processi di astrazione e di generalizzazione, preesistessero belle e formate ad ogni esperienza sensibile, perchè la psiche già le avea apprese nel mondo ultrasensibile.

A mo' d'es., le *idee* del bello, del buono, del vero, del giusto, della virtù e così via, hanno, secondo lui, questa origine metempirica; e però, in tanto ora arriviamo a riacquistarne la cognizione, in quanto queste *idee* già si trovano in noi, a nostra insaputa, le percezioni attuali non essendo altro che le copie sbiadite di esse.

Il che, in altri termini, significa, che tali *idee* la psiche le avea dovute possedere precedentemente, ma che di esse poi ne perdette l'uso; sicchè, gli uomini, per riafferrarne il possesso, si servono delle sensazioni—ταῖς αἰσθήσεσι χρώμενοι—, le quali, in forza della loro funzione gnoseologica per natura suggestiva, le risvegliano nella nostra psiche, come durante i sogni, in tanto ci appaiono imagini illusorie e allucinatorie che si riferiscono a cose sensibili, in quanto le abbiamo altre volte percepite nella veglia (2).

---

(1) φάμεν πρὸ τούτων — αἰσθήσεων — τὴν τοῦ ἴσου ἐπιστήμην εἰληφέναι... — *Phaedo,* XX, 75, C; la qual cosa non potè avvenire, se non prima di esistere — πρὶν γενέσθαι — in questa vita.

(2) καὶ μέν γε αὐτοῖς ὥσπερ ὄναρ ἄρτι ἀναχεκίνηται αἱ δόξαι αὐταί — *Meno,* XX, 85, C.

8°

E però, poichè la psiche umana, secondo la dottrina platonica, quando viveva nel mondo soprasensibile, conosceva l'essenza di ogni cosa, e, quando cominciò a vivere la vita umana, che è così inferiore alla prima, subì una degradazione in tutte le sue potenze spirituali, dimenticando tutto ciò che avea appreso colà da sola, si può dire che le conoscenze, che essa ora va acquistando, giorno per giorno, mediante l'uso o l'aiuto dei sensi, non sono conoscenze *ex novo*, essendo piuttosto la riapparizione di quelle conoscenze, già possedute nella vita preumana, ma dimenticate al cominciare della vita terrena.

Per chi non accetta queste due ipotesi, una mitica sulla preesistenza della psiche, e l'altra metempirica sulla genesi delle conoscenze razionali in particolare e di tutte le conoscenze in generale, il sapere umano, empirico, scientifico e filosofico, è il prodotto dell'esperienza inconscia e cosciente della vita collettiva, in cui gli uomini, durante un processo lunghissimo, lento, ma ininterrotto, hanno trovato i mezzi per salire verso le vette sublimi, dove la verità si scopre a poco a poco alle loro indagini, scientifiche o artistiche.

Secondo Platone, al contrario, la formazione del nostro sapere, non è l'effetto dell'opera individuale e collettiva, la quale, mediante l'eredità biologica, sociale e storica, ci fa avanzare verso l'ignoto, verso cui l'esperienza umana, dell'individuo e della collettività, conscia e inconscia, continuamente dirige le sue indagini e le sue esplorazioni, ricavandone sempre un maggior profitto, ma è, invece, un ritorno verso un passato, già noto, ma di poi dimenticato del tutto, quando la psiche subì una delle tante metamorfisi, cui è soggetta; non è perciò il prodotto di una facoltà *inventrice*, ma piuttosto di una facoltà *riproduttrice;* non è, in altri termini, l'effetto di una ricerca extra-soggettiva, fatta per iscoprire i misteri della natura, ma il risultato di un'indagine introspettiva soltanto, diretta a ripigliare l'uso di quelle conoscenze, che caddero nell'oblio più profondo, quando la psiche subì il *depotenziamento* delle sue facoltà.

In tal modo si può dire che, secondo questo psicologo, la scienza è reminiscenza, il conoscere, riconoscere, il rievocare, ritrovare. Ecco il fondamento della dottrina psicologica o meglio psicogenetica di Platone, la quale, in ultima analisi, significa che la scienza è κτῆσις ἐπιστημῶν, cioè, possesso di conoscenze, le quali rientrano nel nostro patrimonio intellettuale di ogni momento, tutte le volte che la nostra psiche continuamente passa dallo stato d'incoscienza a quello di coscienza.

Che la scienza fosse reminiscenza, secondo Platone, non vi poteva essere alcun dubbio, perchè, dopo avere provato che la psiche trae ogni conoscenza razionale dal proprio fondo, era facile dimostrare che l'apprendere — μανθάνειν — non è altro che un richiamare alla memoria — ἀναμιμνήσκεσθαι — quelle conoscenze, le quali, senza essere a nostra portata di mano, esistono inconsciamente dentro di noi, fin dalla nascita.

Si noti che, secondo questo psicologo, noi, relativamente a queste conoscenze pure, *ipsi nobis innati sumus,* per adoperare un'espressione di Leibniz; sicchè basta cercare con l'occhio della mente dentro la nostra psiche, per riacquistare il possesso di tutte le conoscenze, che non hanno origine sensibile (1).

E però quella che gli uomini chiamano scienza — ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι — non è altro che un ricuperare direttamente le conoscenze con la propria attività mentale —τἆλλα πάντ' αὐτὸν ἀνευρεῖν — *Meno,* XV, 81, D — e il cercare e l'apprendere, a loro volta, senza dubbio non sono altro che reminiscenza (2). La ragione è che, in tanto ora, prima dell'esperienza

(1) Vi è, infatti, una perfetta corrispondenza tra la dottrina di Platone e quella di Leibniz, a proposito dell'origine delle conoscenze.

Se il primo affermò che il sapere è ricordare, e il ricordare ritrovare dentro di noi, donde vengono ricavate tutte le conoscenze razionali, il secondo, in modo analogo, sostenne: 1° che " les nos idées mêmes des choses sensibles viennent de nôtre propre fond „; 2° che " les idées intellectuelles et de réflexion sont tirées de nôtre esprit „; 3° che " toutes les pensées et actions de nôtre âme viennent... sans pouvoir lui être données par les sens „; v. *Nouveaux Essais*, v. 1°, lib, 1° § 38. Paris, 1866.

(2) τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν — *Meno,* XV, 81, D —.

sensibile, possiamo avere intuizioni intellettuali, in quanto esistono in ciascuno di noi conoscenze, che sono anteriori ad ogni nostra esperienza, l'uso delle quali venne meno al cominciare della vita umana.

Chi non si stanca di perseverare in questa ricerca introspettiva e retrospettiva, con cui si rivede, a poco a poco, con l'occhio della mente, tutta la vita passata umana e preumana, può continuamente rievocare le conoscenze che un tempo possedette; sicchè cotesto trarre fuori la scienza da entro di sè stesso è un vero rammemorare (1). Il che vuol dire che noi non apprendiamo nulla *ex novo*, perchè ciò che chiamiamo scienza, o conoscenza attuale, è reminiscenza, cioè, il riconoscimento di una conoscenza, di cui si era perduta qualsiasi notizia (2).

Ecco la differenza tra l'origine delle conoscenze empiriche e delle conoscenze razionali.

Le prime si possono acquistare, e realmente si acquistano, mediante i sensi; ma le seconde la psiche le porta *ab origine,* a sua insaputa, e perciò può ritrovarle solo che le sappia cercare dentro di se; di modo che, in tanto è vero che la scienza non è altro che reminiscenza (3), in quanto bisogna ammettere che noi ora nell'apprendere la verità ricordiamo quelle conoscenze, che in un tempo anteriore avevamo apprese (4).

Dubitare che quella che si dice scienza — ἡ χαλουμένη μάθησις — sia reminiscenza — ἀνάμνησίς ἐστι — *Phaedo,* XVIII, 73, B —, secondo Platone, significherebbe non solo negare che la nostra psiche sia preesistita alla vita umana in un altro luogo soprasensibile, ma anche ammettere che tutte le conoscen-

---

(1) τὸ δὲ ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὑτῷ ἐπιστήμην οὐκ ἀναμιμνήσκεσθαί ἐστι; — *Meno,* XX, 85, D —.

(2) οὐ μανθάνομεν, ἀλλ' ἣν καλοῦμεν μάθησιν, ἀνάμνησίς ἐστι — *Meno,* XV, 81, E —.

(3) ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησίς ἐστιν — *Phaedo*, XVIII, 72, E —.

(4) ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνησκόμεθα — *Phaedo*, *loc. cit.*

ze derivino soltanto dall'esperienza dell'individuo. Mentre, secondo questo psicologo, era chiaro che se qualcuno si può ricordare direttamente di cognizioni, che non avea mai apprese nella vita terrena, ciò si deve al fatto che costui avea dovuto averle apprese prima (1); e perciò quando una conoscenza viene intuita in questo modo si può dire benissimo una reminiscenza (2).

Ora, da questo principio si possono ricavare parecchie conseguenze:

1° Poichè la psiche realmente non apprende nulla *ex novo*, non vi è insegnamento, ma reminiscenza delle cognizioni, che ora servono a costituire il nostro sapere (3). Per es., sotto questo rispetto, la virtù si può dire che non s'insegna — οὐ διδακτός — *Meno*, XXIII, 87, B —, perchè, secondo Platone, ***virtus non discitur***, l'idea del bene e del male essendo d'origine intuitiva. E però, avendo una volta la psiche acquistato con la pura ragione il possesso di tutte le conoscenze, teoretiche o pratiche, e avendone sempre conservato il dominio, anche quando le siano sfuggite dal campo della coscienza, non è a fare le meraviglie se essa ora da se sola possa richiamare alla memoria la nozione della virtù e altre simili conoscenze, le quali sono state portate allo stato latente dalla vita preumana (4).

2° Inoltre, poichè, come fu detto, il cercare e l'apprendere non significano altro che rintracciare con la memoria le conoscenze apprese e poi perdute per opera della dimenticanza e dell'incoscienza, — *Meno*, XV, 81, C — così si spiega perchè chi apprende le conoscenze sembra ricercarle, come colui che realmente non le ha a sua disposizione (5).

---

(1) ὁμολογοῦμεν γάρ δήπου, εἴ τις ἀναμνησθήσεται, δεῖν αὐτὸν τοῦτο πρότερόν ποτε ἐπίστασθαι — *Phaedo,* XX, 73, C —.

(2) καὶ τόδε ὁμολογοῦμεν, ὅταν ἐπιστήμη παραγίγνηται τρόπῳ τοιούτῳ ἀνάμνησιν εἶναι — *Phaedo,* XVIII, 73, C —.

(3) οὔ φημι διδαχὴν εἶναι, ἀλλ ἀνάμνησιν — *Meno,* XV, 82, A —.

(4) ὥστε οὐδὲν θαυμασθὸν καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τε εἶναι αὐτὴν ἀναμιμνησθῆναι, ἅ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο — *Meno,* XV, 81, C —.

(5) ὃ ἄρα ἐπίσταται, σκοπούμενος φαίνεται ὡς οὐκ εἰδώς — *Theaet.* XXXVI, 198, C —.

E, in vero, se il sapere, comunque esso sia, empirico o razionale, è sempre il prodotto d'una ricerca o extra-soggettiva o introspettiva, il rintracciare le conoscenze possedute in un tempo anteriore, ma di poi perdute, e il riconoscerle come già apprese, importa avere reminiscenze di ciò che sempre faceva parte del dominio, se non della coscienza, della psiche, senza dubbio, perchè esse giacevano inerti nell'incoscienza; sicchè, ciò che chiamiamo apprendere potrebbe ben dirsi un ricuperare ciò che era già nostro, (1) e questo a sua volta potrebbe dirsi un ricordare.

3° E finalmente, poichè la psiche è immortale e spesso è ritornata in questa vita e ha conosciute tutte le cose che sono in questo mondo e nell' altro, non rimane cosa alcuna che essa non abbia appresa; (2) e però, essendo, rispetto alle conoscenze, specialmente razionali, innata a se stessa, si può cercare ciò di cui in apparenza non si sa nulla, perchè essa possiede un numero incommensurabile di conoscenze, prima ancora di appercepirle.

Stando alla dottrina platonica, nella psiche vi è sempre la verità di ciò che è, (3) cioè, la conoscenza ***noumenica*** della realtà, che essa apprese nel mondo soprasensibile, e di cui non ha più memoria alcuna, appena entra nel mondo sensibile. In effetti, basta che essa si sforzi di rintracciare questa conoscenza, perchè riesca a ricordarsene e a trarla fuori dalla sua interiorità.

In questo modo è vero che si può cercare quello che attualmente non si sa, ma che realmente esiste dentro di noi, per-

---

(1) ἆρ' οὐκ μανθάνειν οἰκεῖαν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν ἂν εἴη; — τοῦτο δέ που ἀναμιμνήσκεσθαι λέγοντες ὀρθῶς ἂν λέγοιμεν — *Phaedo,* XX, 75, E. —

(2) Ἅτ' οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τ' οὖσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἅιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅ τι οὐ μεμάθηκεν — *Meno,* XV, 81, C —.

(3) ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ — *Meno,* XXI, 86, A —.

chè, secondo Platone, la sfera della coscienza non corrisponde a quella della psiche, potendo esistere in questa delle conoscenze, senza che essa sappia di possederle, come ce lo prova l'ἀνάμνησις.

Di modo che bisogna che fortemente ti ingegni — diceva Platone — di cercare e di richiamare alla memoria le cose che in un dato momento non sai, cioè, che non ricordi (1), per comprendere come il conoscere significhi riconoscere e il cercare, ricordare.

Con questo Platone intendeva dire che l'esperienza conscia è una parte assai limitata dell'esperienza inconscia, perchè le conoscenze, che la psiche sa di possedere in un dato momento della sua esistenza, sono una parte infinitesimale delle conoscenze che essa possiede a sua insaputa; e però, se è vero che una volta essa apprese tutte le cose — μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα — *Meno,* XV, 81, C —, è anche vero che essa conserva le cognizioni dentro di se, anche quando non sappia più di averle acquistate — κεκτῆσθαι — e di conservarle.

Se Platone avesse potuto avere quel corredo di cognizioni biologiche e sociologiche, di cui può disporre un psicologo dei nostri tempi, forse avrebbe potuto pensare questo problema ben diversamente dal come ne posò i dati, e risolverlo, senza ricorrere alla metempirica, mediante la dottrina evoluzionista dell'eredità biologica, sociale e storica, secondo la quale, come si sa, l'esperienza della specie persiste nell'individuo sotto forma di disposizioni psico-fisiche, sicchè ciò che è *a priori* nell'individuo è *a posteriori* nella specie. Siccome però non era possibile che egli potesse concepire una teoria simile, in forza della metempirica, cui era solito ricorrere, quando non trovava una spiegazione, che meglio rispondesse al vero, credeva di potere rilevare gli errori delle teorie dei sensisti, sostenendo che la scienza è una reminiscenza.

---

(1) ὥστε θαρροῦντα χρὴ ὃ μὴ τυγχάνεις ἐπιστάμενος νῦν, τοῦτο δ' ἐστὶν ὃ μὴ μεμνήμενος, ἐπιχειρεῖν ζητεῖν καὶ ἀναμιμνήσκεσθαι — *Meno,* XXI, 86, C —.

9a

Come si è visto, la dottrina dell'ἀνάμνησις ha un'importanza assai grande nella psicologia platonica, perchè, fra gli altri scopi, cui fu diretta, essa serve a facilitare la soluzione del problema della coscienza e dell'incoscienza, e perciò anche quello della conoscenza.

Gli atomisti, gli eraclitei e i sofisti, sostenendo che ogni conoscenza viene dai sensi, non solo negavano l'esistenza di un'attività intellettiva, cui, secondo Platone, sarebbero dovute le conoscenze d'ordine razionale, ma implicitamente anche negavano che nella psiche potessero esservi conoscenze, anteriori ad ogni esperienza sensibile dell'individuo. Secondo la loro dottrina empirica l'intelletto è una facoltà psichica della stessa natura della sensazione, sebbene più perfezionata e complessa.

Platone, al contrario, si propose di combattere queste scuole, le quali, affermando che l'unica verità è il principio " πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι „ — *Theaet.* VIII, 152, A—, sostenevano il sensismo in psicologia, che avea prodotto l'agnosticismo e il fenomenismo in gnoseologia, l'edonismo nell'etica e l'individualismo nella politica. Egli perciò volle evitare queste disastrose conseguenze del materialismo empirico dei sensisti, dimostrando che il vero sapere non deriva dall'esperienza sensibile, ma dal νοῦς, il quale, non lo forma, ma lo intuisce; non lo produce col processo ideativo, ma lo rievoca, mediante la reminiscenza, dalle regioni profonde dell'inconscio.

Qui sta la principale differenza tra le conoscenze empiriche e le conoscenze scientifiche, le quali, in tanto hanno un valore gnoseologico di natura diverso da quello delle prime, in quanto nell'acquistare le conoscenze empiriche la psiche resta passiva, mentre nell'acquistare le conoscenze scientifiche essa deve fare una ricerca più o meno faticosa per appercepirle.

Due osservazioni però bisogna fare rispetto a questa differenza:

Anzitutto, si deve intendere in un modo relativo che la

psiche nell' acquistare le conoscenze empiriche resti passiva, perchè la sua attività è sempre presente all' avverarsi di qualsiasi fatto psichico; come per es., si sa che essa coopera col corpo per dare luogo alla sensazione — *Phil.* — XIX, 34, A — e mostra di essere attiva nel formare le δόξαι e le διάνοιαι, che sono giudizi empirici e astrazioni, dovuti al processo ideazionale.

E in secondo luogo bisogna intendere bene che cosa significhi nella psicologia platonica che la psiche è attiva nel concepire le conoscenze scientifiche. Ora, se si tiene presente che le *idee,* secondo Platone, non sono il prodotto del processo ideativo, la psiche è attiva, nel senso, che essa, per acquistare le conoscenze razionali, deve sforzarsi di rintracciarle. Il che vuol dire che non è la mente, — il νοῦς — che eleva l'imagine a concetto, per via di analisi, di sintesi e di generalizzazioni, per la semplicissima ragione che le *idee* esistono belle e formate nella profondità dell' incoscienza e perciò la psiche non deve fare altro che cercarle, intuirle e trarle fuori da entro di se stessa.

E però, l'*idea,* in opposizione alla δόξα, per natura propria è una conoscenza che ha i caratteri della necessità e della generalità; il che significa che la psiche, nel passare dalla conoscenza empirica alla conoscenza scientifica, non aggiunge nulla di suo, perchè, ogni *idea* di per se stessa è necessaria ed universale ed ha la sua *forma,* indipendentemente dalla psiche umana.

E questa è la differenza tra la dottrina di Leibniz e di Kant e quella platonica.

In realtà, vero è che Platone distinse il sapere empirico da quello scientifico, perchè il primo è disorganizzato e senza connessione logica, mentre il secondo importa un nesso che deriva dalle *idee,* per cui ciò che è variabile e particolare viene pensato come generale e costante. Ma nel fare questa ascensione intellettuale, la psiche non porta *dispositions, préformations, virtualités,* come ammetteva Leibniz, per elevare l' imagine ad *idea,* l' empirismo a scienza; e inoltre ogni conoscenza, almeno razionale, secondo Platone, non è la sintesi *a priori* di due elementi, uno soggettivo e l' altro oggettivo, perchè questo

psicologo non parlò mai di giudizi *sintetici a priori,* come li ammise Kant, per ispiegare il problema della conoscenza.

La ragione è che la psiche trova le *idee* belle e formate dentro di se, avendole portate, a sua insaputa, dal mondo soprasensibile, dove le avea apprese; sicchè basta rintracciarle e rievocarle alla mente, per acquistare, volta per volta, le cognizioni scientifiche.

In altri termini, se la mente umana può concepire le conoscenze necessarie e generali, ciò si deve all' ἀνάμνησις, con cui essa può cercare e ritrovare quelle verità, di cui ha conservato sempre il dominio, nella vita preumana con coscienza, e nella vita umana inconsapevolmente, fino a tanto che in questa non siano risvegliate con l' indagine introspettiva.

La differenza adunque tra l' empirismo e la scienza serve a provare che, oltre le conoscenze, che vengono acquistate mediante l' esperienza sensibile, ve ne sono altre, che, essendo coeve con la psiche, esistono in questa prima e indipendentemente da ogni esperienza individuale. Se non che, nel sostenere l' esistenza di queste conoscenze razionali, Platone riuscì a provare, contro i sensisti, che l'esperienza individuale è insufficiente a spiegare il problema della conoscenza, essendovi conoscenze razionali, che sono *pure* o *a priori.* Però non provò con dati sicuri — nè, del resto, avrebbe potuto provarlo con le sue teorie metempiriche — in qual modo possano esistere conoscenze, che, pur non derivando dall' esperienza attuale, comincino ad essere appercepite nell' occasione di questa.

È utile, infatti, notare, che egli, nel tentare la soluzione di questo problema, continuamente si aggirava in un circolo vizioso. E però la dottrina della preesistenza della psiche e delle conoscenze soprasensibili servono a vicenda l'una di prova all' altra, mentre sembra che la prima soltanto trovi il suo fondamento nella seconda, come comunemente si crede (1); perchè il dire che la psiche sia in se stessa intelligenza e che essa preesista al corpo, in uno stato di perfezione, come non si

(1) Schleiermacher — *Platon's werke* — Berlin, 1826, 3° Bd., p. 1-21.

trova mai quando è unita alla materia, significa implicitamente che essa deve avere conoscenze soprasensibili; e, viceversa, il dire che vi siano conoscenze, le quali sono anteriori e indipendenti da ogni esperienza sensibile, nel linguaggio platonico significa che la psiche deve essere preesistita al corpo.

Di modo che il problema psicologico e gnoseologico dell'origine e del valore delle conoscenze razionali si fonda sopra una *petitio principii;* e perciò il problema dell'incoscienza è tutto di natura metempirica.

Del resto, non è a far le meraviglie se la dottrina platonica della coscienza e della conoscenza sia così deficiente di prove *a posteriori*, perchè questo difetto è comune anche a quei psicologi dell'epoca moderna, i quali, seguendo il metodo introspettivo di Platone, diressero i loro sforzi a risolvere il problema della coscienza e della conoscenza, senza avere un corredo di cognizioni scientifiche e sopratutto biologiche e sociologiche. La ragione è che, per risolvere questo problema, bisogna riportare le ricerche dal campo gnoseologico e da quello della psicologia astratta — in cui il fatto della coscienza e della conoscenza è già evoluto, e perciò è troppo complesso per potere essere osservato nella sua genesi, nel suo valore e nei suoi limiti —, in quello della psicogenia e della gnoseogenia, individuale e sociale, per mettere in rilievo che la coscienza è la rivelazione del lavoro incosciente dell'attività psico-fisica, e che c'è un inconscio ereditario, biologico, sociale e storico, che serve a spiegare la conoscenza.

Nessuna notizia di tutto questo si trova in Platone, nemmeno la più lontana e superficiale intuizione. Ed era logico, se si considera il tempo in cui visse e il metodo adoperato dal medesimo nelle ricerche psicologiche, gnoseologiche e logiche.

E però chi si fa a studiare il problema della conoscenza nella psicologia di Platone, in cui, come si vide, è incluso anche il problema della coscienza e dell'incoscienza, trova che questo scrittore non poteva risolverlo in nessuna maniera, perchè, in opposizione al realismo, per quanto volgare, dei sensisti e al fenomenismo dei sofisti, valga come es. Protagora, si propose di spiegare i problemi psicologici, gnoseologici e logici, col

solo fattore soggettivo, incorrendo in quegli errori, in cui caddero molti dei filosofi moderni, che sostennero il soggettivismo.

Che se Platone non disse espressamente, come poi affermarono Des Cartes (1) e Malebranche (2), che l' *anima est res cogitans inextensa*, o che *cogitatio est essentia animae*, è ben vero per altro che le sue speculazioni metempiriche in psicologia portano alle stesse conseguenze. La psiche, in fatti, nella sua essenza, è attività razionale — νοῦς, — la quale, senza il bisogno dell'esperienza sensibile, cerca il vero — ζητεῖ —, lo intuisce — ὁρᾷ —, lo contempla — ἐπισκοπεῖ —; e però nel mondo soprasensibile, dove è libera da ogni contatto col corpo, ha la scienza dell'assoluto o di ciò che è — ὅ τι ἔστιν —.

Si ricordi che, secondo Platone, la natura umana consta di psiche e di corpo (3) e che l'unione dell'una e dell'altro non è punto vantaggiosa all'uomo, mentre lo è la loro separazione (4). E allora si comprenderà che Platone, con una ipotesi metempirica di tal fatta, non poteva dare una spiegazione soddisfacente del problema della conoscenza e perciò anche di quello della coscienza e dell'incoscienza, perchè il soggettivismo in gnoseologia è animismo in psicologia.

Ora, con questa concezione unilaterale è chiusa la via per iscoprire l'origine e le condizioni di esistenza del fatto psichico, e, per necessità di cose, il problema della coscienza e dell'incoscienza e quello della conoscenza restano insoluti e insolubili.

E, in vero, ammesso che l'essenza della psiche sia la mente, cioè, il pensiero, discorsivo o intuitivo, il quale, come facoltà iperorganica, non abbia bisogno della sinergia dei centri cerebrali, che lo producano, bisogna convenire che non è più possibile parlare di momenti e di fatti inconsci, perchè la psiche,

---

(1) *Discours sur la méthode* — p. 37. Paris, 1668; — *id.*, *Meditatioues*, II e VI.

(2) *De inquirenda veritate*, lib. III, c. 1°, § 1.

(3) διπλῆς δὲ οὔσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως — *Tim.* XIV, 42, A—.

(4) κοινωνία γὰρ ψυχῇ καὶ σώματι διαλύσεως οὐκ ἔστιν ἤ κρεῖττον — *Leg.* VIII, I, 828 D —.

in ogni istante della sua esistenza, dovrebbe essere consapevole dell' essere suo, della sua attività e dei prodotti di questa stessa attività (1).

E però, stando all'animismo e al soggettivismo di questo scrittore, nessuno si aspetterebbe che nella dottrina psicologica di lui vi possa essere la più semplice traccia del fatto dell'incoscienza, perchè la psiche, secondo le ipotesi platoniche, dovrebbe essere sempre conscia, anzi autocosciente.

E pure, i fatti d'incoscienza, come si vide, non mancano nella psicologia platonica; anzi, come si vedrà meglio nel capitolo seguente, accanto ad un' attività cosciente della psiche, ve n'è un'altra inconscia, perchè vi sono momenti in cui la psiche lavora a nostra insaputa.

Ma per giustificare l'esistenza di questi fatti e di quest'attività inconscia, Platone dovette ricorrere anzitutto al mito della preesistenza della psiche; poi all' ipotesi che noi portiamo, a nostra insaputa, tutte le conoscenze necessarie ed universali, da un mondo ultrasensibile, prima che fossimo nati, cioè, prima che fossimo uomini; e, infine, che queste conoscenze arrivano a fare parte della nostra coscienza attuale, quando la mente le va obbiettivando da per se — ἀναλαμβάνει αὐτὴ ἐξ αὑτῆς — *Meno,* XX, 85, D —, traendole fuori dalle profondità dell'incoscienza, dove rimasero nascoste, quando la psiche fu chiusa nel corpo,

---

(1) Ma il pensiero, è noto, non è, nè può essere l'essenza dell'anima; anzitutto perchè si sa che vi è un pensiero inconscio, il quale prepara o accompagna o segue quello conscio; e poi, perchè si sa che almeno metà della nostra esistenza passa nell'incoscienza.

Del resto, anche per gli stessi idealisti il pensiero non può essere l'essenza dell'anima. Ficthe, per es., il quale avea affermato che l'*io*, come simbolo dell'anima, è una " absolute Thätigkeit „ (1), ben disse che il pensiero, lungi dall'essere l'essenza della realtà, è una determinazione particolare di essa: — Das Denken ist gar nicth das Wesen, sondern nur eine besondre Bestimmung des Seins; und es giebt ausser jener noch manche andre Bestimmungen unsers Seins (2).

---

(1) *Grundlage* der Gesammten Wissenschftslehre — p, 52. Tubingen, 1802.
(2) ibid., p. 13 § 13.

perchè al contatto di questo si riducono le potenze spirituali di essa.

Di modo che bisognò ammettere quest' azione *depotenziatrice* del corpo per ispiegare l' origine dei fatti d'incoscienza (1).

Che se Platone con queste ipotesi allargò i limiti del dominio della psiche, la quale in tal modo, oltre la sfera della coscienza, abbracciò anche quella dell' incoscienza, non bisogna dimenticare per altro che egli, per combattere il sensismo, dovette ammettere che la mente, nel formare il sapere scientifico e filosofico, segue le leggi innate, che derivano dalla sua stessa natura, perchè in forza di esse, trae dal fondo della psiche i concetti puri, belli e formati, cioè, le conoscenze necessarie e universali, che sono il presupposto di ogni scienza, e che ognuno di noi porta, senza sapere di portarle, fino a tanto che l'esperienza sensibile non ce le risvegli nella coscienza.

Di modo che Platone, in forza del soggettivismo, incorse negli stessi errori di Leibnitz e di Kant.

Il primo, come si sa, si propose di far vedere quanto poco valore avesse il sensismo di Hobbes e di Locke, fondato sull'ipotesi che l'anima umana, al momento della nascita, fosse una *tabula rasa*, in cui i sensi scrivono le conoscenze, acquistate volta per volta, come se esse fossero dovute tutte all' esperienza dell' individuo; ma, quando dovette dimostrare in qual modo l' anima possa portare quelle altre conoscenze, che egli chiamava razionali, perchè anteriori ad ogni esperienza individuale e indipendenti da questa, gli mancarono le prove di fatto, e perciò fece ricorso alla metempirica. Una prova è l'idea che egli si fece dell' anima, considerata come una *monade*, dotata sin dall' origine di *appétions* e di *perceptions*; perchè, grazie a questa ipotesi metempirica, egli suppose che l' anima umana sia sempre attiva, sebbene possa essere ora conscia ed ora inconscia di questa sua attività volizionale e conoscitiva, che la tiene sempre in moto.

---

(1) πάντα — μαθήματα — ἀναφέρομεν, πρὶν γεγονένα: ἡμᾶς — *Phaedo,* XXII, 76, D —; πρὶν ἡμᾶς ἀνθρώπους γενέσθαι — *Phaedo,* XLIV, 95, C —.

È un fatto che la parte distruttiva della dottrina di Leibniz, diretta a mettere in luce le deficienze del sensismo, lascia poco a desiderare; mentre la parte ricostruttiva, con cui dovea provare in qual modo l'anima possa avere, se non conoscenze, belle e formate, come avea sostenuto Des Cartes, *dispositions*, *virtualités* e *préformations,* nello stato d'incoscienza, le quali poi divengono vere e proprie conoscenze per mezzo e all'occasione dei sensi, non ha valore scientifico, perchè vi interviene un fattore metempirico, com'è per es., il disegno prestabilito del creatore, che è il *deux ex machina*, con cui si risolvono tutte le sue dottrine.

Lo stesso si può dire di Kant, il quale, propostosi di scoprire le condizioni, che fanno possibile la scienza, affermò che in ogni conoscenza vi sono due elementi, cioè, il *contenuto* e la *forma.*

E disse che il primo è d'origine empirica, perchè, senza l'esperienza sensibile, ogni concetto sarebbe vuoto, cioè, senza significato reale, mentre la seconda, senza cui i concetti sarebbero ciechi, cioè, informi, è dovuta all'attività del soggetto conoscente, il quale plasma, coordina e connette il materiale, colto per mezzo dei sensi, mediante le forme pure dello spirito, quali sono le intuizioni pure per la sensibilità e le categorie per l'intelletto.

Ogni conoscenza perciò è una sintesi *a priori* di elementi oggettivi e soggettivi, fatta dallo spirito, il quale, nel farla, segue le leggi proprie, psicologiche, native od originarie, perchè non derivano dall'esperienza, essendo anzi esse il presupposto primitivo e fondamentale di ogni possibile esperienza.

Come, poi, possano esistere queste leggi o funzioni dello spirito, prima di qualsiasi esperienza, Kant non si curò di spiegarlo, perchè anche lui avea studiato il problema della conoscenza nell'uomo incivilito e come si presenta alla mente dell'uomo adulto e nello stato di piena coscienza; il che vuol dire che egli fece l'anatomia dello spirito bello e formato, ma non la morfologia e la embriogenia di esso; tanto vero, che la ricerca genetica della conoscenza manca nella *Critica della ragion pura.* Intanto Kant, con questo metodo, privo di ogni cul-

tura psicogenetica e gnoseogenetica, potè far notare i difetti del soggettivismo di Des Cartes e di Leibniz, del sensismo di Locke e di Condillac, dello scetticismo di Hume e dell'idealismo di Berkeley, ma anche lui non fu più felice nello spiegare in qual modo e perchè la conoscenza di ciò che è necessario e universale esista come funzione logica *a priori* nell'incoscienza, e come cominci a far parte della coscienza all'occasione dell'esperienza sensibile, benchè non derivi da questa.

E questi stessi sono i difetti della dottrina psicologica, gnoseologica e logica di Platone, il quale, con mezzi diversi, di cui il più importante è l'ἀνάμνησις, prima di ogni altro, tentò la soluzione di quei problemi, ma non vi riuscì, nè vi potea riuscire.

La natura della coscienza e dell'incoscienza nella psicologia platonica.

1°

Come si è visto, il difetto principale, che vizia, in generale, le dottrine filosofiche di Platone e, in particolare, quelle psicologiche, deriva sopratutto dalla concezione metempirica che egli si formò dell'universo, della vita e della psiche; sicchè, come la cosmologia e la biologia non hanno alcun fondamento positivo, così la psicologia è fondata sopra alcune ipotesi, dialetticamente più o meno dimostrate, ma, obbiettivamente considerate, rimaste pure e semplici supposizioni metafisiche.

Per averne le prove, dopo tutto quello che finora è stato detto, a proposito dei vari problemi, alla cui soluzione furono rivolte le ricerche psicologiche di questo scrittore, basta pensare alla concezione animistica, sostenuta dal medesimo, il quale, come si sa, la ricavò dalle tradizioni mitiche e religiose, orientali e greche, e, in modo particolare, dalle tradizioni orfiche e pitagoriche.

In vero, se dalla psicologia di questo filosofo, si esclude il mito, che, sotto forme diverse e per diversi fini, serve molto spesso a sussidiare la dimostrazione dialettica nei momenti più vitali, in cui stava per apparire tutta la insufficienza di essa, vien meno, si può dire senza esagerazione, il fondamento su cui egli poggiò le dottrine psicologiche.

Certo, è ben difficile precisare, se e fino quel punto Platone abbia accettato le tradizioni mitiche, che egli varie volte introdusse nell'esposizione delle dottrine cosmologiche, psicologiche ed etiche, perchè spesso non si può stabilire se esse abbiano un valore piuttosto pratico che teoretico, piuttosto artistico che logico: ma bisogna convenire che egli attribuì la massima importanza a queste leggende esotiche ed indigene, perchè esse gli servirono per rendere più facile la soluzione dei problemi psicologici, quando la dimostrazione dialettica mostrava tutta la sua insufficienza probatoria.

Si pensi, per es., all'ipotesi della preesistenza e della sopravvivenza della psiche, la quale, pur costituendo una concezione metempirica, perchè sorpassa i limiti di ogni possibile esperienza, ciò non di meno servì di fondamento alla dottrina dell'ἀνάμνησις e di presupposto al problema delle conoscenze razionali o pure. Questa dottrina, in realtà, nel *Phaedo*, nel *Phaedrus,* nel *Meno,* nel *Timeus,* nella *Respublica,* e così via, si trova sempre legata alle tradizioni mitiche della vita preumana, levate le quali, essa vien meno, perchè Platone non riuscì a scoprire altre prove, per dimostrare il modo con cui la mente umâna si eleva dal sapere empirico a quello scientifico e filosofico. Ma fin a qual punto questa dottrina abbia valore puramente mitico o tradizionale, e da qual altro cominci ad essere il prodotto di una persuasione o di una convinzione personale dell'autore, mi sembra che non solo sia difficile stabilirlo, ma, quel che è più, impossibile tentarlo.

Però, a pensare all'azione molteplice e varia che il mito ha nelle dottrine teologiche, cosmologiche, biologiche, psicologiche ed etiche della filosofia platonica, sembra strano che un pensatore così profondo, come Platone, abbia potuto accettare le tradizioni, spesso troppo volgari sulla natura e sull'immortalità della psiche, le quali potevano essere sufficienti ad appagare al più l'imaginazione rozza ed il sentimento grossolano dei popoli primitivi o delle plebi ignoranti, ma non certamente il senso critico di un filosofo, metempirico quanto si voglia, ma grande sempre e della grandezza di Platone, sia che si con-

sideri come artista geniale, sia che si giudichi come uno dei pensatori più profondi nelle scienze filosofiche.

Senza dubbio, non c'è alcuno, il quale possa credere che la metempsicosi, così com'è esposta nelle *Leges*, nel *Charmides*, nel *Meno*, nel *Phaedrus*, nel *Timeus*, etc., debba valere qualche cosa di più di un semplice ornamento mitico, introdotto dall' imaginazione dello scrittore, piuttosto per rendere maggiormente chiara l'esposizione, dove il ragionamento dialettico sarebbe stato insufficiente o non avrebbe arrecato maggiore luce, ovvero per rendere più visibile quel fine etico, cui Platone, seguendo Socrate, subordinava ogni sapere teoretico, anzichè per esprimere le credenze religiose, che egli o il suo maestro poterono avere sulla sopravvivenza della psiche e sul fine ultimo di essa.

Questa tradizione volgare, penetrata nella filosofia platonica, per mezzo dell'infiltrazione delle credenze religiose, nazionali e straniere e delle leggende popolari, che, come si sa, sono formazioni lente, in massima parte incoscienti, della psiche sociale, appartiene al numero di quelle concezioni, per cui si dice, non senza ragione, che Platone spesso abbia fatto, anzichè filosofia, *the poetry of philosophy;* poesia, che, per il fine etico, cui era diretta, dovea riuscire ad impressionare la fantasia degli uomini in genere, in ispecie degli uditori di Socrate, certamente con maggiore efficacia di uno di quei ragionamenti, puramente dialettici, che potevano persuadere, ma non convincere chi l'ascoltava (1).

Pare, infatti, che Platone si sia servito del mito per significare il proprio pensiero, piuttosto sotto la forma artistica od

(1) Questa interpretazione, è vero, del mito platonico non deve essere presa come regola generale, perchè, diceva bene il Lewes, " it is a mistake do suppose this a mere poetical conception, Plato never sacrifices logic to poetry. If he some times calls poetry to his aid, it is only to express by it those ideas which logic cannot grasp, — ideas vhich are beyond demonstration; but he never indulges on mere fancies „ (1).

(1) *Hist. of Philos.*, v. 1. p. 259, ed. cit.

emozionale, anzichè sotto quella scientifica o dialettica, non solo per rendere più intelligibili le sue dottrine metempiriche, ma forse anche per isfuggire alla critica degli avversari, dove il pensiero si sarebbe trovato in disaccordo con se stesso, ricorrendo all' aiuto della tradizione e della leggenda.

Hegel perciò, che intese a spiegare i miti platonici, come inconscie creazioni d'un intelletto veramente divino, diceva che Platone, quando scorgeva indistinta l'idea, che voleva manifestare, o non poteva giungere a formularla chiaramente, la rendeva, come soltanto gli era possibile dato di renderla, in una forma limitata e corporea, od in una rappresentazione puramente fantastica (1).

Resta per altro il dubbio se questi miti si debbano prendere alla lettera per quel che valgano, ovvero se si debbano accettare come simboli di qualche cosa che il filosofo intuiva, ma che non riusciva ad esprimere dialetticamente, perchè non è facile tracciare un limite tra l'elemento pedagogico e la dottrina speculativa, tra l'imagine poetica e la cosa significata. Se il *Timaeus,* per es., nel suo insieme e nelle sue parti è un'allegoria, qual'è la verità racchiusa sotto il velo della figurazione? Se il *Phaedo* è un drama simbolico, che c'è di vero nel pensiero filosofico di Platone? Che cosa nasconde e che cosa può rivelarci questo simbolismo tradizionale? (2).

Ecco dei dubbi, cui non è facile rispondere.

Quello che è certo si è che, grazie alla tradizione mitica, intesa nel più largo senso di questa parola, Platone avea potuto servirsi di quella che il Vico chiamava " sapienza volgare ", e così era riuscito a dare un fondamento alle dottrine psicologiche, gnoseologiche ed etiche, le quali, senza questa metempirica, costruita più con l'imaginazione e col sentimento, che con la ragione e la dialettica, sarebbero state fredde e aride nella loro esposizione, e avrebbero perduto, in massima parte,

---

(1) *Geschichte der Philosophie,* — Bd. II, p. 167 e seg.

(2) WEBER — *Histoire de la philosophie européenne* — p. 73-4, 2a edit., Paris, 1878.

quel fine educativo e morale, che egli non perdette mai di vista in tutte le sue speculazioni filosofiche.

Con ciò non intendo affermare categoricamente che Platone abbia introdotto nelle sue dottrine queste tradizioni mitiche per puro ornamento estetico, o per semplice fine pedagogico, quasi che poi le sue intime convinzioni fossero assolutamente diverse nella psicologia e nell'etica. Ben altro; perchè bisogna sempre ricordare che questo pensatore fu teista nella cosmologia, vitalista nella biologia, animista nella psicologia, idealista nella gnoseologia, teleologista nell'etica, e perciò egli attribuiva la massima verità alla dottrina della preesistenza e della sopravvivenza della psiche, perchè, mediante la teoria dell'immortalità della psiche, come la espose nell'*Apologia*, nel *Phaedo,* nel *Phaedrus,* nell'*Axiocus,* nel *Meno,* nella *Respublica,* etc., non solo dava un fine supremo alla vita umana, ma anche giustificava l'esistenza di quelle *idee* pratiche e teoretiche, *a priori,* che, secondo lui, non si potevano spiegare col puro empirismo.

Si comprende, infatti, che, ammesso come vero questo presupposto, egli dovea accettarne tutte le conseguenze che legittimamente ne scaturivano e, fra queste, la dottrina che la psiche, nella vita preumana, non essendo ostacolata dal corpo nell'esplicazione della sua attività razionale, possedesse la verità intima delle cose, ma che l'avesse dimenticata al cominciare della vita terrena, sicchè egli poteva dire che il conoscere è riconoscere, e la scienza reminiscenza.

Se non che questa concezione è mitica; ed essa tuttavia serve a risolvere le principali dottrine psicologiche, gnoseologiche ed etiche di questo scrittore, e fra le altre serve a risolvere il problema della coscienza e dell'incoscienza, i cui dati, come si è visto, sono posti di là da ogni possibile esperienza.

2°

Ora, l'obbiezione più importante, che mi si potrebbe fare da quelli che conoscono le dottrine filosofiche di Platone, è che costui, imbevuto, come fu, di metempirica, nel suo sistema, in

generale, nella psicologia, in particolare, non poteva concepire il fatto dell' incoscienza, considerato come prodotto di un'attività fisiologica, per la semplicissima ragione che i dati del problema della coscienza, da cui dipende quello sull' incoscienza, nel modo con cui lo pose, sorpassano i limiti di ogni possibile esperienza. Mi si potrebbe dire perciò che se Platone non ebbe una conoscenza positiva della natura e del processo dei fenomeni psicofisiologici, è assurdo il semplice tentativo di volere provare che questo psicologo abbia potuto parlare d' incoscienza e comprendere tutto il valore e tutta la portata della funzione dell' inconscio, non essendo presumibile la concezione chiara e definita dell' incoscienza, quando manca di qualsiasi fondamento reale la concezione della coscienza.

Ed è vero. Platone, dualista recisamente dichiarato nella fisica, nella biologia e nella psicologia, idealista nella maniera più esagerata nella gnoseologia e nell' etica, non potea avere, come realmente non ebbe, un concetto positivo nè della coscienza psicologica in generale, nè del fenomeno psichico in particolare, e tanto meno del processo formativo dell' una e dell' altro; ma tutto ciò non gli impedì di notare non solo che molte operazioni mentali si compiono senza accorgercene, ma anche che l' attività della psiche, in molti momenti della nostra esistenza, si esplica a nostra insaputa.

Certo, il constatare che egli fu un metempirico nella cosmologia, nella biologia e nella psicologia, è una quistione, che deve interessare moltissimo il critico, se vuole apprezzare nel loro giusto valore le dottrine filosofiche di questo scrittore; ma è una quistione ben diversa l' affermare che Platone, non ostante l' obbietto soprasensibile, assegnato da lui alla psicologia, e il metodo di ricerca adoperato in questa scienza in modo molto unilaterale, sia stato, in qualche maniera, un precursore della dottrina dell' inconscio.

Le due quistioni, non è chi nol veda, sono, dentro certi limiti, indipendenti l' una dall' altra, perchè si può avere avuta una nozione falsa della psiche, dell' attività e delle produzioni di essa, pur avendo potuto osservare che vi sono momenti, in cui non si è consapevoli del lavoro interiore di questa energia,

che, sente, pensa e vuole, ma che molte volte non ha coscienza di sentire, di pensare e di volere.

Leibniz, dopo Platone, ce ne lasciò il più bell'esempio.

Si comprende, per altro, che, posti i dati del problema della coscienza, senza un criterio scientifico, come hanno fatto sempre gli spiritualisti, il problema dell'inconscio, quando non sia sfuggito in tutto alle osservazioni dei metempirici, come di regola è accaduto, o non ha potuto avere alcuna soluzione, o ne ha avuta qualcuna sbagliata. E una prova ci fu lasciata da Platone nella psicologia, perchè non era concepibile che, sul fondamento irrazionale del psichismo più esagerato ed unilaterale, egli avesse potuto costruire una dottrina positiva della coscienza e dell'incoscienza.

E però, vero è che egli spesso si valse delle numerose osservazioni, fatte mentre studiava i fenomeni di incoscienza, per darsi ragione dell'esistenza o del valore psicologico, gnoseologico e logico degli stessi fenomeni di coscienza; ma bisogna premettere che, se, come dico, egli contribuì, a tanti secoli di distanza, a preparare una dottrina, la quale oggi ha un'importanza massima, in tutte le ricerche teoretiche, psicologiche, gnoseologiche e logiche e in quelle pratiche, forse senza avere presentito tutto il valore del suo contributo, non significa con questo che egli abbia posto i dati del problema sur un terreno puramente scientifico, come si è tentato nell'epoca moderna, in cui il fatto dall'inconscio è stato oggetto di tanti studi positivi, forse quanto non lo fu giammai il fatto della coscienza, essendovisi riconosciuta un'importanza, così grande, da potersi affermare con sicurezza, che non vi può essere fenomeno psichico, individuale o sociale, normale, anormale o patologico, la cui spiegazione non ne abbia bisogno.

Se Leibniz, che pure fu riconosciuto come fondatore di questa dottrina (1), fu accusato, però a torto, come credo di esser riuscito a provare (2), di non avere compreso tutta la por-

(1) HARTMANN — *Philosophie des Unbewussten* — trad. franc. vol. 1° Paris 1877, p. 1-9.

(2) Vedi il mio lavoro " *L'inconscio nella Filosofia di Leibniz* ", c. V *passim*. Giannotta, Catania, 1902.

tata del problema dell'inconscio, perchè, si dice, non intravide il fondo oscuro, dove lavora l'attività cerebrale, cui si devono i momenti d'incoscienza (1), a maggior ragione sarebbe un'esagerazione pretendere che Platone, senza cognizioni biologiche in genere, e in particolare fisiologiche, avesse potuto parlare d'un'attività cerebrale, conscia nei suoi prodotti, ma inconscia nella preparazione delle produzioni mentali.

Platone, lo deve comprendere chiunque, avuto riguardo al tempo in cui visse, non poteva pensare come un psico-fisiologo dei nostri giorni, sicchè, se io dico che egli si può considerare come un precursore della dottrina dell'inconscio, sono ben lontano dall'affermare che egli abbia scoperto le cause e compreso la natura dei processi mentali, inconsci e consci. Devo, anzi, dire, a scanso di equivoci, che una vera dottrina dell'inconscio, coordinata e sistemata, attorno ad un principio, atto a spiegare i fenomeni di coscienza o d'incoscienza, manca assolutamente nella sua psicologia, perchè le sue osservazioni in proposito rimasero senza quella connessione intima, che eleva le conoscenze empiriche a conoscenze scientifiche e senza quel valore reale, che deriva direttamente dallo studio della natura delle cose, fatto con metodo positivo.

Il problema della coscienza e dell'incoscienza nella psicologia di questo pensatore ha un valore metempirico, mentre le osservazioni fatte sull'una e sull'altra, ma specialmente quelle su quest'ultima, hanno un valore puramente empirico.

Perciò la sua dottrina sull'inconscio, se così si possono chiamare le sue osservazioni e le sue intuizioni sui fatti di coscienza e d'incoscienza, per necessità di cose, non può avere nessun carattere di simiglianza, più o meno lontana, con qualsiasi fra le tante teorie, escogitate, nell'epoca moderna, da psicologi e da fisiologi, per risolvere un problema di così grande importanza, come la “ *mental latency* „ dell'Hamilton, “ l'*unconscious cerebration* „ di Carpenter e di Laycock, “ la *phosphorescence organique* „ del *Luys*, la “ *ruminazione in-*

(1) G. Sergi — *Pensare senza coscienza* — in *Riv. moderna*, p. 10-11 Fasc. 1° anno II, 1889.

cosciente „ dello Schopenhauer, o l'*attività cerebrale*, conscia nelle sue produzioni, ma inconscia nelle fasi preparatorie o fisiologiche di esse, come si sostiene oggi dai più.

Nulla di tutto questo nella psicologia di Platone, il quale, non solo, volendo, non sarebbe potuto riuscire a gettare le fondamenta di una teoria qualsiasi sull'inconscio, perchè il psichismo e il vitalismo lo doveano condurre, come realmente avvenne, a ben altre ipotesi teologiche e teleogiche; ma gli stessi fatti d'incoscienza, da lui osservati, e applicati alla dimostrazione delle sue teorie psicologiche, o mancano di soluzione, o questa è priva di valore scientifico. La ragione è che il fondo di tutte le sue osservazioni sull'inconscio è metempirico, come del resto è anche quello delle sue dottrine psicologiche sulla coscienza e di quelle gnoseologiche e logiche, perchè egli concepì una psiche, la quale, mai è così perfetta nell'esplicazione della propria attività, come quando è libera dal corpo.

3°

C'è però nella filosofia platonica un principio, sebbene iperfisico, del quale io credo si debba tenere il massimo conto nella psicologia di questo scrittore, perchè esso può servire a spiegare il problema della coscienza e dell'incoscienza: ed è il concetto dinamico, che costui si fece della psiche, non solo di quella cosmica, ma anche di qualsiasi altra in particolare.

Questo dinamismo psichico, può avere, come realmente ha, un valore puramente e semplicemente metempirico; ma di esso Platone se ne fece un vanto, perchè, mentre egli dava una spiegazione nuova del moto, della vita e del pensiero, conforme al suo pampsichismo, che è un dinamismo universale, introduceva nella psicologia un fattore nuovo, l'azione del quale gli sfuggì in massima parte, ma non sino a tal punto da ignorare che la vita e il pensiero sono modi di movimenti prodotti da quell'energia indistruttibile, che è la psiche.

È un fatto che nello studiare la natura di questa, Platone faceva osservare che fino ai suoi tempi tutti i filosofi non avea-

no conosciuto che cosa fosse la psiche in se stessa, nè quali fossero le proprietà di essa, nè quale energia avesse (1). Essi, secondo lui, scambiando l' effetto con la causa, — ὕστερον, πρότερον — erano incorsi in una *petitio principj*, — perchè aveano sostenuto che la causa prima della generazione e della morte degli esseri, non è il primo principio, cioè, la psiche, ma una causa secondaria, la φύσις (2). E però non riconobbero che la psiche è uno dei primi esseri del cosmos, sorta prima di ogni specie di corpo, e che essa, più di qualunque altra cosa, ha presieduto e regolato i diversi cambiamenti e le diverse combinazioni che sono avvenuti nei corpi (3).

Secondo Platone, invece, la psiche è il primo principio — τὸ αἴτιον πρῶτον — di ogni mutamento, la causa prima della generazione di tutte le cose (4). Perciò, a differenza dei filosofi, sostenitori della dottrina meccanica, come, a mo' d' es., erano gli atomisti, i quali affermavano che la natura stessa, cioè, la materia, è la causa generatrice dei primi organismi (5), egli asseriva che la psiche è non solo uno dei primi esseri, ma è anche la sostanza prima — τὸ πρῶτον —, da cui il corpo riceve moto, vita e pensiero, perchè essa è anteriore all'esistenza della materia in genere, dei corpi organizzati in ispecie (6).

---

(1) ψυχὴν ... ἠγνοηκέναι κινδυνεύουσι μὲν ὀλίγου ξύμπαντες οἷόν τε ὂν τυγχάνει καὶ δύναμιν ἣν ἔχει — *Leg.* X, V, 892, A —.

(2) ὃ πρῶτον γενέσεως καὶ φθορᾶς αἴτιον ἁπάντων, τοῦτο οὐ πρῶτον, ἀλλὰ ὕστερον ἀπεφήναντο εἶναι γεγονός — *Leg.* X, V, 891, E—.

(3) περὶ καὶ δὴ καὶ γενέσεως, — ἠγνοηκέναι κινδυνεύουσι — ὡς ἐν πρώτοις ἐστὶ, σωμάτων ἔμπροσθεν πάντων γενομένη, καὶ μεταβολῆς τε αὐτῶν καὶ μετακοσμήσεως ἁπάσης ἄρχει παντὸς μᾶλλον — *Leg.* X, V, 892, A —.

(4) ψυχῆς γένεσιν ἁπάντων εἶναι πρώτην — *Leg.* X, IX, 899, C—.

(5) φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα — *Leg.* X, V, 892, B —.

(6) — πρεσβυτέραν σώματος — *Leg.* X, V, 892, C —; τῶν πάντων πρεσβυτάτη; X, VII, 896, B; XII, XIII, 896, D —; *Tim.* VIII, 34, C —.

Sviluppando il concetto dinamico, che regola la cosmologia, la biologia e la psicologia, Platone notava che delle cose, che costituiscono la natura, alcune si muovono, mentre altre si trovano nello stato di riposo — τὰ μὲν κινεῖται, τὰ δὲ μένει — *Leg.* X, VI, 893, C —.

In quanto al modo, con cui avviene questo moto, egli distingueva le cose, che si muovono in se stesse, senza cangiar sito, perchè si muovono come attorno ad un centro che è immobile — ἐν ἑνὶ κινεῖσθαι — *Leg.* X, VI, 893, C —, e le cose, che, movendosi, cangiano posto, come avviene nel movimento translatorio. — *Leg.* X, V, 893, D - E.

In quanto, poi, alla causa, che determina il moto, egli distingueva due specie di movimenti: uno, è il moto delle cose, che possono comunicarlo ad altre, ma che non hanno la potenza di muoversi da se; l'altro è il moto delle sostanze, che si muovono da se continuamente e che hanno pure la potenza di infondere questo moto ad altre cose (1).

Quest'ultima specie di moto, che è la più potente e la più efficace (2), è la prima per origine e per efficienza dinamica (3); e perciò nella gerarchia dei movimenti, fatta da questo scrittore, occupa il decimo posto, cioè, l'ultimo e il più elevato, perchè questo è il movimento che si adatta ad ogni genere di azione e di passione e che può veramente essere considerato come il principio di ogni cangiamento e di ogni moto che avvenga nell'universo (4). Esso è, infatti, la specie di

---

(1) Ἔστω τοίνυν ἡ μὲν ἕτερα δυναμένη κινεῖν κίνησις, ἑαυτὴν δὲ ἀδυνάτουσα ἀεί, μία τις, ἡ δὲ αὑτήν τ' ἀεὶ καὶ ἕτεραν δυναμένη...— *Leg.* X, VI, 894, B—.

(2) Τῶν... κινήσεων... προκρίναιμεν ὀρθότατα πασῶν ἐρρωμενεστάτην τε εἶναι καὶ πρακτικὴν... — *Leg.* X, VI, 894, C—.

(3) Πρῶτον γενέσει τ' ἐστὶ καὶ ῥώμῃ κατὰ λόγον — *Leg.* X, VI, 894, D —.

(4) ...θήσομεν... τήν τε ἑαυτὴν κινοῦσαν καὶ ἕτεραν, ἐναρμόττουσαν πᾶσι μὲν ποιήμασι, πᾶσι μὲν παθήμασι, καλουμένη δὲ ὄντως τῶν ὄντων πάντων μεταβολὴν καὶ κίνησιν... — *Leg.* X, VI, 894, C —.

moto che avviene da se, cioè, è quel moto, che è prodotto direttamente dalla sostanza che ne è dotata, e che lo produce per forza propria in se stessa; e in questo differisce da ogni altra specie di moto, prodotto diversamente, il quale perciò resta sempre inferiore al moto che avviene in se e per se (1).

Anzi, questa specie di moto si può dire il primo principio di ogni altro — τι πρῶτον μεταβάλλον — *Leg.* X, VII, 894, E—, perchè, quando una sostanza, che muove se stessa, comunica anche il moto ad altre cose, si può dire il principio di ogni specie di movimento (2), come quello che non muta mai, non essendo soggetto a nascita e a morte, cioè, alla genesi e alla dissoluzione, cui sono sottoposte tutte le cose fenomeniche della natura.

Platone perciò diceva che ciò che è immortale si muove sempre in eterno — τὸ ἀεικίνητον — *Phaedr.* XXIV, 245, C —; che il principio del moto è ciò che si muove da se (3); e che soltanto ciò che si muove da se non cessa mai di muoversi, non venendo mai meno a se stesso; chè anzi esso è fonte e principio di moto per tutte le altre cose che sono portate a muoversi (4).

Egli adunque ammetteva un principio — ἀρχήν — eterno —, cioè, senza nascita — ἀγένητον — *Phaedr.* XXIV, 245, D — e senza morte — ἀθάνατον — *Phaedr.* XXIV, 246, A — ; e perciò indistruttibile — ἀδιάφθορον — *Phaedr*, XXIV, 245, D —, perchè non può nè perire, nè generarsi — τοῦτο δὲ οὔτ' ἀπόλλυσθαι

---

(1) Μυρίῳ ἀνάγκη που φάναι διαφέρειν τὴν αὐτὴν αὑτὴν δυναμένην κινεῖν, τὰς δ' ἄλλας πάσας ὑστέρας — *Leg.* X, VI, 894, D—.

(2) ὅταν... αὐτὸ αὑτὸ κινῆσαν ἕτερον ἀλλοιώσῃ... μῶν ἀρχή τις αὐτῶν ἔσται τῆς κινήσεως ἁπάσης ἄλλη πλὴν ἡ τῆς αὐτῆς αὑτὴν κινησάσης μεταβολή; — *Leg.* X, VII, 894, E.

(3) οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν — *Phaedr.* XXIV, 245, D —.

(4) μόνον δὴ τὸ αὑτὸ κινοῦν, ἅτ' οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔ ποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως — *Phaedr.* XXIV, 245, C —.

οὔτε γίγνεσθαι δυνατόν — *Phaedr.* XXIV, 245, D—; vale a dire ammetteva una sostanza, centro d'energia, che può muovere sempre se stessa e tutte le altre cose (1), producendo in queste ogni specie di azioni e di passioni.

Ora, questa energia infinita, che anima tutto l'universo, preso nell'insieme e in tutte le sue parti, è la ψυχή, la quale, non potendo mai trovarsi nello stato di quiete assoluta, muove tutte le cose — περιάγει πάντα —, come a dire il sole, la luna e gli altri corpi celesti — *Leg.* X, IX, 898, D — e tutte le cose, che si trovano nella terra, alle quali, in grado diverso, infonde o il moto o la vita o il pensiero, e cosi sorgono i corpi inorganici e quelli organici, vegetali e animali, subumani o umani.

Vero è che Platone ammetteva, oltre la psiche cosmica — ψυχὴ τοῦ παντός —, una molteplicità di psichi, — *Resp.* X, XI, 611, A — cause di tutte le cose che avvengono nel mondo — ψυχαὶ πάντων τούτων αἰτίαι — *Leg.* X, IX, 899, B —, come per es., quella che regola i movimenti del sole — ἣ ἥλιον ἄγει — *Leg.* X, IX, 898, E—; ma tutte queste psichi hanno una natura comune, perchè sono affini — ξυγγενεῖς — , sebbene in grado diverso, con la psiche cosmica. Infatti, tutte sono invisibili, perchè questa specie di sostanze è tale che non può essere percepita con nessun senso (2).

In secondo luogo le psichi sono tutte centri di attività, e perciò sono dette ora dee — θεαί —, ora animali viventi — ζῷα — *Leg.* X, IX, 899, A —, perchè regolano — κοσμοῦσι — o il cielo — οὐρανόν — o tutte le cose — πάντα — *Leg.* X, IX, 899, A —, che si trovano nella natura. Come centro d'energia, ogni psiche — ψυχὴ πᾶσα — esistendo in eterno—, ἀεὶ ὄν — *Resp.* X, X, 611, A—, è ἀθάνατος, ἀγένητος, ἀδιάφθορος, e perciò anche ἀεικίνητος—*Phaedr.* XXIV, *passim* —. E, infatti, ognuna di esse muove — περιφέρει — *Leg.* X, IX, 898, E — il corpo,

---

(1) ἡ δὲ αὑτήν τ' ἀεὶ καὶ ἕτερα δυναμένη... κινεῖν — *Leg.* X, VII, 894, B —.

(2) τὸ παράπαν τὸ γένος ἡμῖν τοῦτο ἀναίσθητον πάσαις ταῖς τοῦ σώματος αἰσθήσεσι περιπεφυκέναι — *Leg.* X, IX, 898, E —.

cui è proposta; perchè tutte hanno potenze meravigliose per condurre le cose (1).

Questa energia, che, secondo Platone, muove se stessa, — αὐτὴ αὑτὴν.... κινοῦσα — *Leg.* X, VII, 895, B — e che è il principio di tutti i movimenti — ἀρχὴ κινήσεων πασῶν — *Leg.* X, VII, 895, B—, comunica il moto alle cose, che ne sono prive, senza il quale esse resterebbero in riposo perfetto (2), destituite di vita (3) e di psiche, le quali non sono altro che movimento.

Si può dire perciò che questa energia automotrice e motrice possiede il moto più antico e più eccellente fra tutte le altre specie di movimento, che si verificano in natura. Ed essa non è altro che la psiche.

Ora, bisogna ricordare che l'universo, in tanto si muove da se, ed è un animale psichico — ζῷον ἔμψυχον — *Tim.* VI, 30, B —, in quanto possiede una psiche cosmica — ψυχὴν τοῦ παντὸς —, che è la causa del moto e della vita di tutte le cose, in cui è insita (4), ed essa è il presupposto di tutte le altre psichi. Alle volte questa psiche cosmica è detta τὸ αἴτιον — *Phaedo,* XLVII, 99, C — o αἰτία — *Phaedo,* XLVII, 99, D —; altre volte δύναμις, la quale ha una virtù divina — δαιμονίαν ἰσχὺν ἔχειν — *Phaedo*, XLVII, 99, C —; e tal altra anche νοῦς — *Phil.* XIX, 30, C-D —.

---

(1) ἔχουσα δυνάμεις ἄλλας τινὰς ὑπερβαλλούσας θαύματι ποδηγεῖ — *Leg.* X, IX, 899, A —.

(2) σταίη... τὰ πάντα ὁμοῦ γενομένα — *Leg.* X, VII, 895, A —; *Phaedr.* XXIV, 245, E —.

(3) ζῆν... προσευροῦμεν, ὅταν αὐτὸ αὑτὸ κινῇ; — *Leg.* X, 895, C — ; ψυχή..., ἀεὶ ἥκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρουσα ζωήν — *Phaedo.* LIV, 105, D — ; tanto vero che ciò che è soggetto a cessazione di moto è soggetto pure a cessazione di vita — παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς — *Phaedr.* XXIV, 245, C —. E però gli animali, essendo dotati di psiche, hanno in se stessi la causa prima dei loro mutamenti — ἐν ἑαυτοῖς κεκτημένα τὴν τῆς μεταβολῆς αἰτίαν — *Leg.* X, VII, 896, C —.

(4) διοικοῦσαν καὶ ἐνοικοῦσαν ἐν ἅπασι τοῖς πάντῃ κινουμένοις. — *Leg.* X, VIII, 896, D —.

Essa però regola tutte le cose che sono nel cielo, nella terra e nel mare, non solo coi suoi movimenti che hanno, in modo analogo a quelli della psiche umana, il nome di volere, osservare, riflettere, deliberare, opinare..., ma anche con tutti quegli altri movimenti, che sono affini ai sopracennati, e che sono le cause efficienti dei movimenti secondari (1).

Nella stessa maniera le psichi d'ordine inferiore che abitano nei corpi organizzati, governano i movimenti fisici o psichici che esse vi infondono, perchè la psiche, a differenza delle forze brute, le quali, se muovono le altre cose, non possono muovere se stesse, è la sola che possa sempre muoversi da se e comunicare il moto al corpo (2).

Ora, poichè la psiche appartiene al genere di ciò che è immortale, indistruttibile, eterno e che si muove da se — τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου —, si può dire benissimo che la sostanza e l'essenza vera e propria di essa sia questa stessa proprietà — ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν — *Phaedr.* XXIV, 245, E —, cioè, di essere non solo causa della propria attività, ma anche del moto comunicato al corpo, che per natura ne è priva. Il che significa che l'οὐσία e il λόγος della psiche è il moto, e questo, a sua volta, è la causa del moto in tutte le altre cose (3).

Questo concetto dinamico della psiche acquista nella dottrina platonica un'estensione più vasta, se si pensa che, secondo questo scrittore, la psiche considerata, in generale, come attività automotrice e generatrice di moto nei corpi, cui presie-

---

(1) ἄγει μὲν δὴ ψυχὴ πάντα τὰ κατ' οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θάλατταν ταῖς αὑτῆς κινήσεσιν, αἷς ὀνόματά ἐστι βούλεσθαι, σκοπεῖσθαι, ἐπιμελεῖσθαι, βούλεσθαι, δοξάζειν ὀρθῶς ἐψευσμένως... — *Leg.* X, VIII, 896, E —.

(2) μία τις, ἡ δὲ ἑαυτήν τ' ἀεὶ καὶ πάντα ἕτερα δυναμένη — κινεῖν — *Leg.* X, VI, 894, B — ; τήν τε ἑαυτὴν κινοῦσαν καὶ ἕτερα — *Leg.* X, VII, 894, C —.

(3) τὸ αὑτὴν κινεῖν φῇς λόγον ἔχειν τὴν αὐτὴν οὐσίαν, ἥνπερ τοὔνομα, (ὃ) δὴ πάντες ψυχὴν προσαγορεύομεν; *Leg.* X, VII, 896, A —.

de, è la più antica di tutti gli esseri che sono nel cosmos (1); e, se ciò è vero, rimane pienamente dimostrato che essa è il primo principio della generazione, della dissoluzione, del moto, della quiete in tutti gli esseri, passati, presenti e futuri, mentre si è già veduto che essa è la causa prima di qualunque cangiamento e di qualunque movimento che avvenga in tutte le cose che esistono (2).

E perciò Platone diceva che, prima ancora che esistesse la materia, cioè, prima ancora che esistesse il corpo organizzato, vi era la psiche, la quale governa il corpo, in cui abita, e che le sta soggetto (3).

Questa priorità e superiorità di natura della psiche rispetto al corpo, secondo Platone, non si può mettere in dubbio, altrimenti bisognerebbe ammettere che il corpo, anche privo di psiche, si possa animare e governare da se solo, il che è impossibile.—*Gorgias*—XX, 465, C—*Alcib. min.* XXV, 130, A—; mentre si sa che la psiche è differente dal corpo, proprio per questa energia, che è la qualità essenziale della prima, e che manca assolutamente al secondo (4); e che perciò non vi è nessun'altra forza, tranne la psiche, la quale si serva del corpo, per manifestare le sue potenze e per animare quest'ultimo (5).

---

(1) ἱκανώτατα δέδεικται ψυχὴ τῶν πάντων πρεσβυτάτη, φανεῖσά γε ἀρχὴ κινήσεως — *Leg.* X, VII, 896, B; *ibid.* 896, C —.

(2) εἰ δ' ἔστι τοῦτο οὕτως ἔχον, ἆρα ἔτι ποθοῦμεν μὴ ἱκανῶς, δεδεῖχθαι ψυχὴν ταὐτὸν ὂν καὶ τὴν πρώτην γένεσιν καὶ κίνησιν τῶν τε ὄντων καὶ γεγονότων καὶ ἐσομένων καὶ πάντων αὖ τῶν ἐναντίων τούτοις, ἐπειδή γε ἀνεφάνη μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἁπάσης αἰτία ἅπασιν — *Leg.* X, VII, 896, A —.

(3) ψυχὴν μὲν πρότεραν γεγονέναι σώματος... σῶμα δὲ δεύτερόν τε καὶ ὕστερον ψυχῆς ἀρχούσης ἀρχόμενον κατὰ φύσιν — *Leg.* X, VII, 896, C; v. anche *Tim.* 34, C —.

(4) ψυχὴν σώματος εἶναι τὸ πᾶν διαφέρουσαν — *Leg.* XII, IX, 959, A —.

(5) οὐκ ἄλλο τι χρῆται αὐτῷ — σώματι — ἢ ψυχὴ — *Alcib. min.*, XXV, 130, A —.

Ora, poichè ogni psiche — ψυχὴ πᾶσα — *Phaedr.* XXIV, 245, C — è immortale, indistruttibile e sempre in moto — ἀεικίνητος —, ne deriva che la psiche degli animali in genere, dell'uomo in ispecie, è dotata anche di queste stesse qualità e proprietà, almeno in grado diverso, perchè tutte le psichi, come si disse, hanno una comune natura, e perciò tutte sono centri d'energia e di moto perenne.

Questo dinamismo iperfisico è il fondamento della psicologia platonica.

E però, mentre il muoversi del corpo si deve ad una causa estrinseca — ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι —, perchè esso è apsichico nella sua essenza, la natura della psiche — φύσις ψυχῆς —, al contrario, è tale che ad essa il moto viene dal di dentro, appunto perchè deriva da se stessa — ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὑτοῦ —. E se un corpo si dice vivente quando si muove da se — ὅταν αὐτὸ αὑτὸ κινῇ — *Leg.* X, VII, 895, C —, ciò è vero in quanto questo moto gli viene comunicato dalla psiche, che l'anima e lo fa vivere.

Sicchè si può dire che non c'è sostanza che si muova da se, tranne la psiche (1); e perciò la psiche animale in genere, umana in ispecie, si può definire come una sostanza che si può muovere da se e che muove il corpo (2).

Qui, per altro, mi si potrebbe obbiettare che il movimento — κίνησις —, di cui è dotata la psiche umana, non sia un movimento soggettivo o spirituale, che dia luogo ai fatti psichici in genere, al pensiero in ispecie, perchè il moto, di cui la psiche

---

(1) μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχήν — *Phaedr.* XXIV, 246, A —

(2) ἔχομεν ἄλλον πλὴν τὸν νῦν δὴ ῥηθέντα, τὴν δυναμένην αὐτὴν αὑτὴν κινεῖν κίνησιν; — *Leg.* X, VII, 896, A — (1).

---

(1) Questo stesso concetto fu accettato anche da Cicerone, il quale, seguendo la dottrina platonica, disse: " inanimum est... omne, quod pulsu agitatur externo; quod autem est animal, id motu cietur interiore et suo. Nam haec est propria natura animi et vis „ — *Tuscul.* I, XXIII, 53. —

è il principio fondamentale, è un moto oggettivo o inintellettuale, che è comunicato al corpo, per animarlo e infondergli la vita.

Ed è vero; perchè il corpo animale in genere, umano in particolare, da solo, è per sua natura terreno—σῶμα γήϊον —, cioè, senza moto e senza vita; e però, appena vi penetra la psiche, diviene tutto animato — ζῷον τὸ ξύμπαν — e, a causa della forza che gli è comunicata da quella, sembra che si muova per virtù propria (1).

Ma, oltre il moto organico od oggettivo, che viene comunicato al corpo dalla psiche, la quale perciò è detta quella che muove tutte le cose, (2) — ovvero quella che è il principio del moto e della vita — ἀρχὴ κινήσεως καὶ ζωῆς —, Platone ammise anche un moto psichico o soggettivo, con cui la psiche manifesta la sua attività spirituale.

Gli dèi, infatti, nel creare l'uomo, legarono dentro il corpo di esso gli immortali movimenti della psiche (3) e propriamente legarono questi divini rivolgimenti — τὰς θείας περιόδους — *Tim.* XVI, 44, D. — nel capo, che è la parte più nobile del corpo umano.

Ora, questi giri e questi movimenti non sono altro che le forme di quel moto spirituale, con cui la psiche manifesta la sua attività, a cominciare dall'αἴσθησις sino a finire al νοῦς.

Per denominare questi movimenti interiori o soggettivi, Platone si serviva di diverse espressioni. Alle volte, infatti, li chia-

---

(1) αὐτὸ αὑτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνην δύναμιν — *Phaedr.* XXV, 246, C — v. anche *Leg.* X, VII, 895, C — (1).

(2) ἡ περιάγουσα ἡμῖν πάντα — *Leg.* X, VIII, 858, C —.

(3) τὰς τῆς ἀθανάτους ψυχῆς περιόδους ἐνέδουν — *Tim.* XV, 43, L —.

---

(1) Nel *Tim.* XV, 43, B — è detto che il corpo animale fu organizzato in modo che esso si possa muovere tutto — ὥστε τὸ μὲν ὅλον κινεῖσθαι ζῷον — in sei direzioni: in alto, in basso, in avanti, in indietro, a destra e a sinistra.

mava περίοδοι —, come si è visto, altre volte — περιφοραί — *Tim.* XV, 44, A — (1).

Ora, questo moto, che resta sempre interno, perchè non esce mai dalla sfera d'azione spirituale della psiche, è di due maniere: uno passivo, l'altro attivo.

Il primo è involontario, ma non è spontaneo, perchè la psiche lo manifesta, quando è provocata da una impressione corporea, che arriva sino ad essa per la via dei sensi.

Questa specie di moto, che si può dire, per la maniera con cui avviene, un vero riflesso, si verifica nella sensazione — αἴσθησις —, la quale, come fu detto a suo tempo, è un moto psicocorporeo, cioè, un muoversi in comune — τὸ κοινῇ κινεῖσθαι — *Phil.* XIX, 34, A — della psiche e del corpo. Platone perciò diceva che la sensazione si avvera in quelle parti del corpo, che è atta a muoversi — εὐκίνητον —, cioè, che è capace di vibrare — *Tim.* XXVII, 64, B —; perchè ogni parte dell'organismo, se ha quest'attitudine, ancora quando riceva un'impressione leggerissima, è capace di comunicarla alle parti circostanti e queste alle successive, sino a che, questo moto, arrivando alla parte della psiche, che è sede della coscienza e dell'intelligenza, annunzia ad essa la forza di eccitazione di ciò che la determinò (2).

Perciò egli distingueva le parti dell'organismo, adatte a su-

---

(1) Che la psiche avesse questi movimenti interni con cui essa manifesta la sua attività spirituale, irrazionale o razionale, secondo Platone non c'era dubbio. È un fatto che gli dèi ci dotarono dell'udito e della voce, perchè l'armonia, che ha movimenti simili ai movimenti della psiche — ἡ δὲ ἁρμονία ξυγγενεῖς ἔχουσα φορὰς ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιόδοις — *Tim.* XVI, 47, D —, non deve servire per procurare piaceri stolti,... ma piuttosto per correggere il senso della dissonanza che esiste in noi e per ricomporre in bell'ordine i movimenti della psiche, mettendoli d'accordo con questa stessa — ἀλλ' ἐπὶ τὴν γεγονυῖαν ἐν ἡμῖν ἀνάρμοστον ψυχῆς περίοδον εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν ἑαυτῇ σύμμαχος .... δέδοται — *Tim. loc. cit.*

(2) τὸ μὲν γὰρ κατὰ φύσιν εὐκίνητον, ὅταν καὶ βραχὺ πάθος εἰς αὐτὸ ἐμπίπτῃ, διαδίδωσι κύκλῳ, μόρια ἕτερα ἑτέροις ταὐτὸν ἀπεργαζόμενα, μέχρι περ ἂν ἐπὶ τὸ φρόνιμον ἐλθόντα ἐξαγγείλῃ τοῦ ποιήσαντος τὴν δύναμιν — *Tim.* XXVII, 64, B —.

bire mutamenti, da quelle che non hanno quest' attitudine — τὸ τῆς εὐκινήτου τε καὶ δυσκινήτου διειλοίμεθα — *Tim.* XXVII, 64, B —. Nelle prime il moto circolare, prodotto dall' eccitazione, si propaga sino alla psiche; il contrario avviene nelle altre parti, che restano immobili ad ogni impressione, perchè, non essendo soggette ad alcun moto circolare — κατὰ οὐδένα τε κύκλον ἰόν —, non possono muovere le parti vicine — ἄλλο οὐ κινεῖ τῶν πλησίον — *Tim.* XXVII, 64, B —.

E però, sotto l'aspetto oggettivo, la sensazione, essendo un movimento esteriore o fisiologico, che avviene negli organi sensori, è detta ora — φορά — *Def.* 414, C —, ora κίνησις — *Tim.* XV, 43, C —, ora σεισμός — *Phil.* XIX, 33, D — sul corpo — περὶ τὸ σῶμα — *Phil.* XIX, 33, C — o attraverso il corpo — διὰ τοῦ σώματος — *Tim.* XV, 43, C —.

Sotto l'aspetto soggettivo, poi, essendo un movimento interiore o psichico, è detta ora ψυχῆς φορά, ora νοῦ κίνησις — *Def.* 414, C — , ora un mutamento interno — ἐντὸς κίνησις — *Tim.* XVI, 45, D.

In realtà, le impressioni — παθήματα —, quando eccitano gli organi sensori, producono attraverso il corpo quei movimenti, che si propagano sino alla psiche, i quali per questo si chiamano sensazioni (1). Per es., la sensazione termica di calore,

---

(1) διὰ τοῦ σώματος αἱ κινήσεις ἐπὶ τὴν ψυχὴν φερόμεναι προσπίπτουσι αἳ δὴ καὶ ἔπειτα διὰ ταῦτα ἐκλήθησάν, τε καὶ νῦν ἔτι αἰσθήσεις ξύμπασαι κέκληνται — *Tim.* XV, 43, C — (1).

---

(1) Questo concetto, del resto, era proprio dei psicologi eraclitei, secondo i quali la sensazione è un moto che passa tra l'agente—stimolo—e il paziente—organismo—, e si verifica quando questo diventa senziente e l'agente un oggetto qualificato, cioè, avente determinate proprietà — οὐχ οὕτω πως ἐλέγομεν .... φέρεσθαι ἕκαστον τούτων ἅμα αἰσθήσει μεταξὺ τοῦ ποιοῦντός, τε καὶ πάσχοντος, καὶ τὸ μὲν πάσχον αἰσθητὸν ἀλλ' οὐκ αἴσθησιν ἔτι γίγνεσθαι, τὸ δὲ ποιοῦν ποιόν τι ἀλλ' οὐ ποιότητα; — *Theaet.* XXVIII, 182, A e B. — Essi, in altri termini, affermavano che del moto vi sono due generi, ognuno dei quali comprende un numero infinito di moti, avente però uno la potestà di agire, l'altro quella di patire: δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν — *Theaet.* XII, 156, A. — E dicevano che dal concorrere e dall'urtarsi di uno

in tanto è possibile, in quanto uno stimolo caldo—πῦρ θερμόν—produce nel nostro corpo una separazione delle parti di esso—τὴν διάκρισιν καὶ τομὴν... περὶ τὸ σῶμα ἡμῶν—*Tim.* XXVI, 61, D—e perciò uno scotimento. La sensazione uditiva è una forma di moto più visibile ancora, tanto sotto l'aspetto fisiologico, quanto sotto quello psicologico. Il suono, infatti, è un ondeggiamento dell'aria, comunicato alla psiche per mezzo dell' apparato uditivo, del cervello e del sangue; e il movimento, così prodotto, il quale comincia dalla testa e finisce alla sede del fegato, è ciò che è detto udito; e il movimento veloce è suono acuto; quello più lento, grave; e quello che è regolare, uguale e dolce; il contrario, aspro; quello intenso, forte; e il contrario, debole (1).

La sensazione visiva è anch' essa moto, perchè il moto di ciò che l' occhio va a colpire e di ciò ond' esso è impressionato, propagandosi per tutto il corpo nostro sino alla psiche, produce quello stato di coscienza, per cui diciamo di vedere (2).

Insomma, ogni azione — ποίημα — della psiche sul corpo e ogni affezione del corpo sulla psiche è sempre un moto — μεταβολή, κίνησις — *Leg.* X, 894, C — e produce moto — παρεχόμεναν κίνησιν — *Tim.* XV, 43, C —.

---

con l'altro si generano figliuoli gemelli, infiniti per numero, cioè, il sensibile da una parte e la sensazione dall' altra, che coincide sempre e nasce insieme col sensibile... — ἐν δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται ἔκγονα πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἴσθησις, ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ — *Theaet.* XII, 156, A.

(1) ὅλως μὲν οὖν φωνὴν θῶμεν τὴν δι' ὤτων ὑπ' ἀέρος ἐγκεφάλου τε καὶ αἵματος μέχρι ψυχῆς πληγὴν διαδομένην, τὴν δὲ ὑπ' αὐτῆς κίνησιν, ἀπὸ τῆς κεφαλῆς μὲν ἀρχομένην, τελευτῶσαν δὲ περὶ τὴν τοῦ ἥπατος ἕδραν, ἀκοήν· ὅση δ' αὐτῆς ταχεῖα, ὀξεῖαν, ὅση δὲ βραδυτέρα, βαρυτέραν· τὴν δ' ὁμοίαν ὁμαλήν τε καὶ λείαν, τὴν δὲ ἐναντίαν τραχεῖαν. μεγάλην δὲ τὴν πολλήν, ὅση δὲ ἐναντία, σμικράν — *Tim.* XXIX, 67, B —.

(2) ὄμμα — ὁμοιοπαθὲς δὴ δι' ὁμοιότητα πᾶν γενόμενον, ὅτου τε ἂν αὐτό ποτε ἐφάπτηται καὶ ὃ ἂν ἄλλο ἐκείνου, τούτων τὰς κινήσεις διαδιδὸν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα μέχρι τῆς ψυχῆς αἴσθησιν παρέσχετο ταύτην, ᾗ δὴ ὁρᾷν φαμέν — *Tim.* XVI, 45, C —.

Come si vede, questo concetto, più che meccanico, dinamico, della sensazione, considerata sotto l'aspetto oggettivo e soggettivo, non può lasciare alcun dubbio nella psicologia platonica. La ragione è che ogni organo sensore, grazie alla coesistenza della psiche e del corpo e alla loro azione parallela — τὸ κοινῇ κινεῖσθαι —, è dotato di una energia speciale — οἰκεία ἀρετή —, cioè, di un'attività propria, con cui compie il suo particolare ufficio — τὸ αὑτοῦ ἔργον — *Resp.* I, XXIV, 353, B, C, *passim.*

Ma anche le percezioni sono movimenti oggettivi e soggettivi, — κινήσεις σωμάτων — *Leg.* X, 897, A-B —, perchè così solo si può comprendere come l'αἴσθησις, sotto il punto di vista gnoseologico, sia, oggettivamente considerata, un' εἰσάγγελσις διὰ σώματος—, cioè, un avvertimento, arrivato alla psiche per la via dei sensi, delle cose che cadono sotto la portata di questi; mentre, soggettivamente considerata, è, come la sensazione propriamente detta, un mutamento di coscienza — νοῦ κίνησις — (1).

Platone perciò diceva che la psiche, in genere, governa—ἄγει — tutte le cose, con movimenti propri — ταῖς αὑτῆς κινήσεσιν — e in particolare con tutte le altre specie di moti, affini a quelli, che sono le prime cause efficienti, e che, mettendo in opera i movimenti secondari dei corpi, producono in tutti gli esseri sensibili l'accrescimento o la diminuzione, la composizione o la divisione e le qualità che derivano da queste, come il caldo, il freddo, il grave, il leggiero, il molle, il duro, il bianco, il nero, l'aspro, il liscio, il dolce e l'amaro (2).

---

(1) Il concetto, fu ricavato anche qui dai psicologi eraclitei, tanto più che l'αἴσθησις, come regola generale, nella psicologia greca, significa sensazione-percezione, essendo, come fu detto a suo tempo, la sensazione per natura propria percettiva.

(2) καὶ πάσαις ὅσαι τούτων ξυγγενεῖς ἢ πρωτουργοὶ κινήσεις τὰς δευτερουργοὺς αὖ παραλαμβάνουσαι κινήσεις σωμάτων ἄγουσι πάντα εἰς αὔξησιν καὶ φθίσιν καὶ διάκρισιν καὶ σύγκρισιν καὶ τούτοις ἑπομένας θερμότητας, ψύξεις, βαρύτητας, κουφότητας, σκληρὸν καὶ μαλακόν, λευκὸν καὶ μέλαν, αὐστηρὸν καὶ γλυκύ — *Leg.* X, 897, A —. Vedi anche *Tim.* XXVIII-XXX.

In altri termini, egli diceva che le qualità dei corpi, in tanto sono obbietto della percezione, in quanto si formano per mezzo di movimenti, e perciò la percezione dei corpi e delle loro proprietà è movimento.—Tale è per es., la percezione di un corpo bianco—*Theaet.* XII, 156, D—, quella di un corpo duro o caldo; e così pure sono le percezioni—*Theaet.* XII, 156, E—di tutte le altre qualità analoghe, le quali di per se, cioè, da sole, sono nulla, essendo generate tutte, in tutte le varietà, per mezzo del concorso di quelle due specie di movimenti; (1) giacchè nè ciò che agisce—lo stimolo—è tale, prima che sia in relazione con ciò che patisce,—l'organismo animale;—nè ciò che patisce è tale prima che sia in relazione con ciò che agisce (2), non potendosi pensare il primo come qualche cosa e il secondo come qualche altra cosa, l'una a parte dall'altra.

Anche i sogni, sono dovuti ai movimenti interiori — τὰς ἐντὸς κινήσεις — *Tim.* XVI, 45, E—; e perciò, quando si fa molta quiete, si produce il sonno accompagnato da sogni leggieri; e se sono rimasti moti più vivi, essi, secondo la qualità e il luogo in cui sono provocati, suscitano fantasmi, simiglianti a cose che sono dentro o fuori di noi, i quali, svegliati che siamo, ci girano ancora per la mente (3).

Inoltre si sa che Platone diceva che i sentimenti corporei, piacevoli o dolorosi, sono, come le sensazioni, movimenti nella psiche — κινήσεις ἐν ψυχῇ — *Resp.* IX, IX, 583, E — o movimenti psico-corporei — μεταβολαί — *Phil.* XXVI, 43, B. C —, perchè ogni piacere è una—μεταβολὴ κατὰ φύσιν — *Phil.* XVII,

---

(1) καὶ τἆλλα δὴ οὕτω, σκληρὸν καὶ θερμὸν καὶ πάντα,... αὐτὸ μὲν καθ' αὑτὸ μηδὲν εἶναι..., ἐν δὲ τῇ πρὸς ἄλληλα ὁμιλίᾳ πάντα γίγνεσθαι καὶ παντοῖα ἀπὸ τῆς κινήσεως — *Theaet.* XII, 156, E—.

(2) οὔτε γὰρ ποιοῦν ἐστί τι, πρὶν ὂν τῷ πάσχοντι ξυνέλθῃ, οὔτε πάσχον, πρὶν ἂν τῷ ποιοῦντι — *Theaet.* XII, 157, A —.

(3) γενομένη δὲ πολλῆς μὲν ἡσυχίας βραχυόνειρος ὕπνος ἐμπίπτει, καταλειφθεισῶν δέ τινων κινήσεων μειζόνων, οἷαι καὶ ἐν οἵοις ἂν τόποις λείπωνται, τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα παρέσχοντο ἀφομοιωθέντα ἐντὸς ἔξω ἐγερθεῖσιν ἀπομνημονευόμενα φαντάσματα — *Tim.* XVI, 45, E—.

32, B; *Tim.* XXVIII, 64, D —; mentre ogni dolore è una — μεταβολὴ παρὰ φύσιν — *Tim.* XXXVIII, 81, D.

Del resto, se si pensa che l'αἴσθησις, oltre a significare la sensazione propriamente detta e la percezione, significa anche sentimento, è spiegato perchè il piacere e il dolore, sotto l'aspetto oggettivo e soggettivo, sono, anch'essi alla loro volta, movimenti. Infatti, secondo Platone, i piaceri e i dolori si avvertono quando le impressioni eccitano questi organi che sono sensibili, i quali così comunicano il movimento a tutto il corpo — διαδίδοντα εἰς ὅλον τὰς κινήσεις — *Tim.* XXVII, 64, E.

Ma oltre a questo moto psico-corporeo, irrazionale e involontario, che si manifesta per mezzo e all'occasione del lavoro funzionale dei sensi, vi è ancora un' altra specie di moto, razionale e volontario, il quale è prodotto dall'attività mentale della psiche.

Ed è logico. Se, come è stato esposto, gli organi sensori, per compiere la loro funzione — ἔργον —, hanno bisogno di un' attività adatta a questo scopo, a maggior ragione si deve dire che vi deve essere anche un' energia psichica, razionale (1), perchè vi sono fatti emozionali, conoscitivi e volitivi, che sono un prodotto della psiche — ψυχῆς ἔστι τι ἔργον — *Resp.* I, XXIV, 353, D —, come sono quelli con cui questa mostra di prendersi cura di se stessa o delle cose esterne, di governare il corpo e di consigliarsi e di fare tutte le altre operazioni di tale genere (2).

In particolare, poi, ogni lavoro intellettuale è il prodotto di un'attività interiore, che è in continuo moto. E perciò, secondo Platone, sono movimenti, ovvero operazioni mentali che includono l'idea di moto, il βούλεσθαι, lo σκοπεῖσθαι, l'ἐπιμελεῖσθαι, il βουλεύεσθαι, il δόξαζειν ὀρθῶς o ἐψευσμένος, etc. — *Leg.* X, VIII, 897, A —, perchè, la psiche umana con questi moti, che le

(1) Οὐκοῦν καὶ ἀρετὴν φαμέν τινα ψυχῆς εἶναι; — *Resp.* I, XXIV, 353, E —.

(2) τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄρχειν καὶ βουλεύεσθαι καὶ τοιαῦτα πάντα — *Resp.* I, XXIV, 353, D —.

sono propri, governa ciascuno di noi, come la psiche cosmica governa l'universo.

Ognuna delle tre specie di psichi, che animano il nostro organismo, — *Tim.*, XXXI, 69, C-E —; XXXII, 70, *passim* —, ha i suoi movimenti particolari—τυγχάνει δὲ ἕκαστον κινήσεις ἔχον— *Tim.* XLIII, 89, E —, conforme alla propria natura. E perciò vi sono moti irrazionali, che sono propri della psiche concupiscibile—*Tim.* XXXIV, 77, B — , la quale è, come si disse, irragionevole. Infatti, essa, a differenza della psiche razionale, fu privata della facoltà di muoversi da se — διὰ τὸ τῆς ὑφ' ἑαυτοῦ κινήσεως ἐστερῆσθαι — *Tim.* XXXIV, 77, C—.

Lo stesso si può dire della psiche irascibile.

E vi sono poi moti intellettuali, propri della psiche razionale, che è un'energia indistruttibile — ἀνόλεθρος — *Phaedo*, LV, 106, B — ἀδιάφθορος — *Phaedo*, LVI, 106, E — e immortale — ἀθάνατος — e perciò il νοῦς, che non può esistere senza la psiche, è sempre in azione nella vita preumana, umana e postumana (1).

È un fatto che, secondo Platone, sono moto e causa di moto, non solo la psiche, considerata come un centro d'energia inestinguibile, ma anche le stesse facoltà intellettuali di essa, sopratutto quelle veramente razionali, che sono forze — ἀρεταί — o cause di movimento. E però Platone ammetteva l'esistenza di un'energia della mente—τοῦ νοῦ... δύναμις—*Tim.* XXXII, 71, B; — , che si può dirigere da se stessa, e che può anche essere orientata—φερομένη—in una data direzione dalle condizioni dell'organismo. Egli inoltre diceva che vi è un movimento della mente — νοῦ κίνησις — *Leg.* X, VIII, 897, C— , con cui la psiche pensa, giudica, ragiona e vuole, e che questo movimento del νοῦς umano è affine a quello del νοῦς cosmico.

Una prova è, secondo lui, che dio ci diè gli occhi, affinchè, contemplando in cielo i giri dell'intelligenza, ce ne giovassimo

---

(1) Si ricordi che la psiche, anche dopo la morte del corpo, è un'attività sempre in azione, tanto vero che conserva una certa forza e una certa intelligenza — ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καί τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν — *Phaedo*, XIV, 70, B —.

per regolare i giri, cioè, i pensieri della nostra mente, che sono simili a quelli (1).

Anzi egli si propose di spiegare la natura del moto dell'intelligenza — νοῦς —, intesa nel significato cosmologico e psicologico, perchè questi due aspetti del νοῦς, in tutta la dottrina di questo filosofo, non sono mai nettamente separati, e però il νοῦς τοῦ κόσμου παντός è messo sempre in raffronto col νοῦς ψυχῆς ἀνθρωπίνης. Ora, cercando di determinare quale fosse la natura del moto dell'intelligenza — τίνα... νοῦ κίνησις φύσιν ἔχει — *Leg.* X, VIII, 897, D. —, Platone diceva che questo problema era difficile a risolversi saggiamente — *Tim.* X, VIII 897, D —

Diceva, per altro, che, fra le dieci specie di movimenti, il più perfetto è quello, che più somiglia al moto della mente — προσέοικε κινήσει νοῦς — *Leg.* X, VIII, 897, E —, il quale è quello che avviene sempre nel medesimo luogo, perchè deve rivolgersi sempre attorno al suo medesimo centro, a guisa dei

(1) ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ κατιδόντες τοῦ νοῦ περιόδους χρησαίμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως, ξυγγενεῖς ἐκείναις, οὔσας — *Tim.* XVI, 47, B (α).

(α) Si noti che il νοῦς, secondo le idee platoniche, è sempre la mente in moto, sia inteso nel significato cosmico, sia inteso nel significato umano.

E perciò dio, nel fabbricare l'universo, gli assegnò il movimento convenevole al corpo che dovea reggere, e, tra le sette specie di movimenti, lo dotò di quello che si confà di più all'intelligenza e alla mente — κίνησιν γὰρ ἀπείνεμεν αὐτῷ τὴν τοῦ σώματος οἰκείαν, τῶν ἑπτὰ τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν — *Tim.* VII, 34, A —.

Lo stesso concetto si trova espresso nelle *Leges*, dove è detto che vi è una psiche cosmica — ψυχῆς γένος ἐγκρατὲς οὐρανοῦ καὶ γῆς πάσης τῆς περιόδου — X, VIII, 897, B —, la quale è buona e dotata di sapienza, e che il moto e le rivoluzioni del cielo e di tutti i corpi celesti sono per natura simili a quelli dei movimenti e delle operazioni intellettuali della nostra mente — ἡ ξύμπασα οὐρανοῦ ὁδὸς ἅμα καὶ φορὰ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ὄντων ἁπάντων νοῦ κινήσει καὶ περιφορᾷ καὶ λογισμοῖς ὁμοίαν φύσιν ἔχει καὶ ξυγγενῶς ἔρχεται — *Leg.* X, VIII, 897, C —. In che cosa, poi, i movimenti dei cieli sono differenti da quelli dell'intelletto, è esposto nel *Tim.* XVI, 47, C —.

cerchi costruiti col tornio, e che ha ogni affinità e ogni possibile rassomiglianza coi movimenti dell'intelligenza. (1)

Si può dire adunque che il movimento dell'intelligenza è quello che si avvera in un medesimo luogo, come una sfera che giri attorno al suo centro, e che si verifica, secondo le medesime leggi, nel modo medesimo e nel medesimo luogo, serbando sempre i medesimi rapporti sì riguardo al centro e sì riguardo alle parti circostanti (2). In altri termini, il moto dell'intelligenza è quello circolare, perchè questo è il moto che la psiche cosmica imprime all'universo (3).

Come si vede, Platone con queste similitudini, intendeva dire che il pensiero è moto, perchè, dopo tutto, esso non è altro che l'attività della psiche, che si ripiega su se stessa, ovvero è un moto che avviene intorno a se stesso — κινήσεις ἐν ταὐτῷ — *Tim.* XII, 40, B—. Di modo che il pensiero, considerato psi-

---

(1) Τούτοιν δὲ τοῖν κινησέοιν τὴν ἐν ἑνὶ φερομένην ἀεὶ περί γέ τι μέσον ἀνάγκη κινεῖσθαι, τῶν ἐντόρνων οὔσῶν μίμημά τι κύκλων, εἶναι τε αὐτὴν τῇ τοῦ νοῦ περιόδῳ πάντως ὡς δυνατὸν οἰκειοτάτην τε καὶ ὁμοίαν. — *Leg.* X, VIII, 898, A. (1).

(2) Τὸ κατὰ ταὐτὰ δή που καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ τὰ αὐτὰ καὶ πρὸς τὰ αὐτὰ καὶ ἕνα λόγον καὶ τάξιν μίαν ἄμφω κινεῖσθαι λέγοντες νοῦν τήν τε ἐν ἑνὶ φερομένην κίνησιν, σφαίρας ἐντόρνου ἀπεικασμένα φοραῖς — *Leg.* X, VIII, 898, A. —

(3) ἐπειδὴ ψυχὴ μέν ἐστιν ἡ περιάγουσα ἡμῖν πάντα — *Leg.* X, VIII, 898, C. — (2).

---

(1) Nel *Timaeus* è espresso lo stesso concetto: di tutti i movimenti quello è più perfetto che si fa in se stesso e da se stesso, perchè è simile al movimento della mente dell'universo — τῶν δ' αὖ κινήσεων ἡ ἐν ἑαυτῷ ὑφ' αὑτοῦ ἀρίστη κίνησις. μάλιστα γὰρ τῇ διανοητικῇ καὶ τῇ τοῦ παντὸς κινήσει ξυγγενής — XL, II, 89, A.

(2) Si noti che, secondo Platone, la psiche dell'universo è sempre in moto e che essa è dotata della migliore fra le specie dei movimenti, perchè non solo si muove da se, ma anche perchè si muove rivolgendosi sempre su se stessa — αὐτὴ ἐν αὑτῇ στρεφομένη — *Tim.* IX, 37, A — ; αὐτὴ... ἀνακυκλουμένη πρὸς αὑτὴν · *Tim.* IX, 37, A.

cologicamente, sia discorsivo, sia intuitivo, è sempre moto, perchè per pensare bisogna riflettere, cioè, pensare lo stesso pensiero. Ora, ogni atto del διανοεῖσθαι, o del pensiero discorsivo, è un atto di riflessione, cioè, un movimento dell'attività intellettuale, che si aggira attorno a dati sensibili e anche attorno a se stesso; e, a maggior ragione, ogni atto del νοεῖν, o del pensiero intuitivo, è un rigirare della mente attorno a se stessa, perchè l'intuizione intellettuale in tanto è possibile, in quanto il pensiero può pensare se stesso.

Che il pensiero, del resto, secondo Platone, sia movimento, soggettivo o interiore, con cui la psiche manifesta la sua attività nelle forme più elevate dell'intelligenza, trova il riscontro nella stessa terminologia, adoperata dal medesimo; perchè questo scrittore diceva che i pensieri sono περιφοραί — *Leg.* X, 897, C—; *Tim.* XLIII, 90, D — περίοδοι—*Tim.* XLIII, 90, D — *Leg.* X, VIII, 898, A—; κινήσεις—*Leg.* X, VIII, 897, C—; anzi, diceva che a questi movimenti interiori, che in noi sono appercepiti come pensieri, sono per natura affini i pensieri e i movimenti della psiche universale (1).

E finalmente, un'altra prova di questo dinamismo psichico ci viene apprestata dalla pedagogia, giacchè, se la psiche umana è ciò che sempre si muove in se per se, e se le sue facoltà sono forme di movimenti, affini a quelle dell'attività della psiche cosmica, l'arte educativa, secondo Platone, deve essere rivolta a regolare questi movimenti e a guidarli. Ognuno di noi dovrebbe perciò pigliare a modello i movimenti che nel cosmos produce il νοῦς τοῦ παντός, i quali sono armonici in sommo grado, per raddrizzare così i giri della psiche, cioè, i pensieri, che nel momento della nascita si formano irregolarmente nel cervello (2).

---

(1) τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ ξυγγενεῖς εἰσὶ κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί — *Tim.* XLIII, 90, D —.

(2) ταύταις—περιφοραῖς—δὴ ξυνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα—*Tim.* XLIII, 90, D. —

Ora, poichè vi sono moti del corpo — κινήσεις τοῦ σώματος— e moti della psiche — κινήσεις τῆς ψυχῆς = *Tim.* XLII, 88, C—, cioè, poichè vi sono moti interni ed esterni — ἐντὸς καὶ ἐκτὸς κατὰ φύσιν κινήσεις — *Tim.* XLVIII, 88, E —, l'educazione fisica ed intellettuale deve consistere nello sviluppare i moti della psiche e quelli del corpo, affinchè, accordando gli uni con gli altri, nè la psiche si muova senza il corpo, nè il corpo senza la psiche.

La buona educazione perciò deve essere rivolta a dare alla psiche il proprio nutrimento e i propri moti, (1) perchè ciò che c'è di divino in noi sono questi movimenti, affini ai moti e ai pensieri della psiche universale (2).

Anzi si deve badare che tutte e tre le psichi, che si trovano in ognuno di noi, si muovano insieme, misuratamente una verso l'altra (3).

In questo modo si possono acquistare gli abiti — ἕξεις — morali, che siano più confacenti alla nostra natura. Ed essi, acquistati che sono, vengono conservati mediante i moti della psiche — ὑπὸ... κινήσεων σώζεται —, cioè, mediante l'imparare e il meditare, che sono, alla loro volta, moti psichici — ὑπὸ μαθήσεως μὲν καὶ μελέτης, κινήσεων ὄντων—*Teaet.* IX, 153, B.—

E, a raggiungere più facilmente questo scopo, dio ci donò gli occhi, perchè, contemplando nel cielo i movimenti che produce il νοῦς universale, ce ne giovassimo per regolare i nostri...; e, imitando i giri prodotti da questa psiche divina, che non sono soggetti ad errori , potessimo riordinare i nostri, i quali sono spesso errati. (4)

---

(1) θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκείας ἑκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι — *Tim.* XLIII, 90, C. —

(2) τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ, ξυγγενεῖς εἰσὶ κεριφοραί — *Tim.* XLIII, 90, D. —

(3) διὸ φυλακτέον, ὅπως ἂν ἔχωσι τὰς κινήσεις πρὸς ἄλληλα συμμέτρους — *Tim.* XLIII, 89, E. —

(4) ἵνα μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς, οὔσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμεθα—*Tim.* XVI, 47, C.

4º

Ora che si è provato che, secondo Platone, la psiche è ἐντελέχεια ἡ πρώτη del cosmos; che essa, come poi meglio sostenne il Leibniz, è *principium motus et quietis* (1), e che inoltre è sempre attiva, considerata, per usare un'espressione del Des Cartes e del Malebranche, come *res cogitans* (2), perchè in qualunque momento della sua esistenza, pensa — νοεῖ — sempre, anche senza sapere di pensare, si comprende facilmente come questo dinamismo psichico, che domina tutte le dottrine platoniche, e specialmente quelle biologiche e psicologiche, serve a spiegare il problema della coscienza e dell'incoscienza, così come fu esposto da Platone.

Dato pure che il punto di partenza, da cui mosse questo scrittore, sia metempirico e anche falso, com'è realmente il principio che, cioè, la psiche, in genere, sia un'energia cosmica anteriore alla materia, e che la psiche umana in ispecie possa inoltre vivere indipendentemente dal corpo, perchè è impossibile concepire il dualismo tra l'anima e il corpo vivente, com'è inconcepibile quello tra la forza e la materia bruta, o quello tra la vita e la materia inorganizzata; è certo che Platone, mediante la concezione dinamica della psiche, potè conciliare benissimo l'idea che questa nella sua intima essenza sia νοῦς, cioè, sia pensiero, con l'idea che essa di questa sua funzione interiore sia ora conscia ed ora incosciente.

Io non voglio attribuire a questo psicologo fatti, di cui egli forse non ebbe il più vago presentimento, sebbene certe sue intuizioni, comuni sempre negli uomini di genio, possano farci vedere in lui un precursore di dottrine, che oggi sembrano nuove del tutto. Ma non posso nascondere che Platone, non ostante le idee metempiriche che oscurarono le sue teorie, con quel suo dinamismo psichico, abbia sparso i semi, da

---

(1) *Opera omnia* — ed. Dutens, t. 1º p. 719. — Genevae, 1768.

(2) Des Cartes — *Meditationes*, II, IV e VI; Malebranche — *De inquirenda veritate*, lib. III, c. 1º, § 1.

cui raccolse una messe abbondante il Leibniz, preparando così quella psicologia dell'inconscio, che oggi ha tanta importanza nello spiegare i fenomeni di coscienza.

E, infatti, se è vero che la psiche, psicologicamente considerata, è puro νοῦς, cioè, se è una attività razionale, con cui l'uomo pensa, giudica, ragiona e vuole, è anche vero che essa, considerata sotto il punto di vista dinamico, è fonte e causa di moto, interiore certamente, ma sempre moto. Ora, giacchè la psiche è sempre attiva, sempre in movimento, in ogni istante della sua esistenza, ne viene che il νοῦς è sempre in azione, perchè la psiche, non potendo giammai trovarsi nello stato di quiete assoluta, pensa, ragiona e vuole continuamente, anche quando essa non appercepisca di sentire, di pensare e di volere.

Ed è logico: se la psiche, è sempre in moto — ἀεικίνητος —; se la sua attività razionale è moto della mente — νοῦ κίνησις —; se questo moto soggettivo può esistere prima del corpo, a parte e fin anco dopo l'esistenza di questo; se, in ispecie, durante la vita umana, il νοῦς è sempre in azione, si può affermare logicamente che il pensiero non può venir mai meno, come non può cessare mai il moto, di cui questo pensiero è una manifestazione.

Di modo che, se, con l'avere affermato che la psiche è νοῦς= pensiero, Platone sembra di essere caduto nello stesso errore, in cui, nell'epoca moderna, incorsero Des Cartes e Malebranche, quando sostennero che l'anima è *res cogitans* e che il pensiero—*cogitatio—est essentia animae*, perchè, con una concezione siffatta del pensiero e dell' anima, non è più possibile spiegare l'origine e la causa dei momenti in cui non abbiamo coscienza generica e specifica; d'altra parte con l'avere, poi, affermato che la psiche è moto e sorgente di moto, e che il pensiero in generale è νοῦ κίνησις, egli, potè darsi ragione non solo dei fatti di coscienza, ma anche di quelli d'incoscienza, come riuscì a fare il Leibniz, con lo stesso dinamismo psichico, che, come si sa, deriva in buona parte dalle dottrine platoniche.

E, in vero, secondo Platone, l'attività della psiche è peren-

ne nella vita preumana, umana e postumana, perchè il moto e il νοῦς sono inestinguibili, in ogni periodo dell' esistenza di essa, con questa differenza però che nella vita soprasensibile, quando la psiche è libera da qualsiasi contatto con la materia, essa è sempre cosciente e conscia di se, perchè i suoi movimenti non incontrano alcuno ostacolo nella loro manifestazione; mentre nella vita sensibile, quando essa viene chiusa nel corpo, cui deve infondere vita e moto, non solo spesso non ha la coscienza generica, ma neppure la coscienza di se, perchè i movimenti, con cui si manifesta la sua attività interiore, sono rallentati e affievoliti dall'azione antagonista del corpo stesso, che le è d'ostacolo (1).

Vi sono perciò momenti, durante la nostra esistenza, in cui la psiche non sa di sentire, di pensare, di volere e di agire, e in questi casi essa sembra μεθύουσα, ἄνους, ἄφρων, ἔκφρων etc., perchè la sua attività interiore, che ha subìto un *depotenziamento* in tutte le sue forme irrazionali e razionali, si compie, senza che se ne abbia alcuna consapevolezza. E dico *depotenziamento*, per usare una frase molto espressiva dello Schelling, perchè in questi casi l'attività psichica non è completamente annullata — il che, del resto, non sarebbe possibile, non potendo il moto delle sostanze che si muovono in se e per se, cessare del tutto —, ma perchè la psiche, quando si trova in contatto col corpo, subisce una degradazione della sua natura, e perciò va soggetta ad una riduzione di ogni suo potere irrazionale o razionale.

Una prova è che la psiche, la quale è sempre conscia e autocosciente nella vita ultrasensibile, riacquista la coscienza generica e specifica nella vita sensibile, che è oscurata dall'azione *depotenziatrice* del corpo, quando da se riesce a contemplare se stessa, cioè, quando con l'intuizione intellettuale, essa può appercepire la sua attività e i prodotti di questa (2).

---

(1) ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῇ θνητόν — *Tim.* XV, 44, A —.

(2) ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὑτὴν σκοπῇ — *Phaedo*, XXVII, 79, D —.

Metempirica quanto si voglia questa concezione dell'attività psichica, che si esplica così differentemente e quando è libera dal corpo e quando è in contatto con questo, è certo però che essa è più che mai sufficiente per farci comprendere perchè la psiche ora si trovi nello stato di coscienza ed ora, invece, in quello d'incoscienza. La psiche è nella sua piena attività, quando conduce i moti della mente — ἄγει τὰς νοῦ κινήσεις —, cioè, quando pensa, giudica, ragiona, e vuole? e in questo caso essa è sempre conscia di se. Il che avviene, o nel mondo soprasensibile, quando essa è puro νοῦς, o nel mondo sensibile, quando non dà ascolto alla voce dei sensi, come si verifica nei momenti, in cui essa lavora con l'intuizione intellettuale. Al contrario, la psiche ha subìto una riduzione delle sue potenze irrazionali o razionali? e in questo caso essa è inconscia di sè e di ogni sua attività inferiore o superiore, affettiva, impulsiva o conoscitiva. Il che avviene quando i sensi offuscano l'occhio della psiche — ὄψις τῆς ψυχῆς —, ovvero quando essa è ebbra o fuori di se, come ce ne dà una prova l'imaginazione creatrice incosciente. E Platone, relativamente a questo problema, ebbe intuizioni geniali, come sarà esposto nella *parte speciale* di questo lavoro, a proposito della θεία μανία.

Ora, se si considera che, secondo Platone, la psiche è un centro d'energia; che essa è una sostanza sempre in azione; che è generatrice di qualsiasi forma di moto esterno ed interno; che le sue facoltà, irrazionali o razionali, sono anch'esse in continuo movimento; e che questo moto si verifica alle volte in tutta la sua massima potenzialità, altre volte ridotto alla sua minima espressione, si può dire che la coscienza e l'incoscienza rappresentino i due poli dell'attività psichica. Lo stato di coscienza è dato dal movimento interiore della psiche, con cui questa esplica in tutta la sua efficacia ogni suo potere razionale; lo stato d'incoscienza, al contrario, è dato dallo stesso moto, ma ridotto a minimi termini, sicchè l'attività della psiche si trova *depotenziata*. Il che vuol dire, poi, che lo stato di coscienza e quello di incoscienza sono due gradi o due fasi della stessa attività psichica.

Questo è il dinamismo psichico, secondo le concezioni, che si

possono ricavare dal sistema filosofico di Platone; ed io credo che esse siano bastevoli per convincerci che questo scrittore veramente fu un precursore della psicologia dell'inconscio. Certo, questa sua teoria dinamica, la quale, intesa nel suo giusto valore, dà un colorito speciale a tutte le dottrine psicologiche di Platone, è ancora allo stato rudimentale, ma quel tanto che vi si trova è sufficiente per comprendere che queste idee, rimaste nello stato di abbozzo, trovarono il loro completo sviluppo nel pensiero di Leibniz, il quale, avendo esteso il dinamismo anche alla materia, potè esprimere, con più precisione e chiarezza, quello che nella filosofia platonica è incerto ed oscuro, quando disse: " Ie tiens que l'ame et même le corps n' est jamais sans quelque perception; un état sans pensée dans l'ame et un répos absolu dans le corps me paraissant égalment contraire à la nature et sans exemple dans le monde „ (1). E su questo principio, come si sa, Leibniz sostenne anzitutto che l'anima è un centro d'energia; che essa è sempre in moto; che l' *aperception remarquable* deriva dalla *perception insensible,* come *le mouvement perceptible* deriva dal *mouvement infinement petit* o *insensible*, provando così, contro Locke, che l'anima pensa sempre, perchè è sempre in moto, ma mettendo in rilievo, contro il principio di Des Cartes e di Malebranche, che, se l'anima pensa sempre, non sempre per altro ha coscienza di pensare, perchè l'attività di essa ora si manifesta in tutte le sue potenze, e ora, invece, è *depotenziata.*

(1) *Nouveaux Essais* — lib. II, c. 1°, § 9.

PARTE SPECIALE



1°.

Ho creduto aggiungere questa *parte speciale* al presente lavoro, per esaminare nella psicologia platonica il problema della coscienza e dell'incoscienza, non più in generale e sotto l'aspetto normale, come è stato fatto finora, ma piuttosto in particolare e sotto l'aspetto anormale e patologico. Quest'esame, sebbene ristretto a due soli casi, cioè, alla θεία μανία e al δαίμων socratico, non è senza importanza, perchè, non solo serve a dare un'interpretazione più logica a questi due fatti, come credo non si sia pensato sino ad oggi, ma anche perchè serve a riscontrare in questi fatti un'applicazione speciale delle idee che Platone ebbe sulla coscienza e sull'incoscienza, tanto nella psicologia teoretica, quanto in quella pratica.

Però ad evitare il pericolo di essere frainteso in siffatta ricerca, debbo fare, come pregiudiziale, una dichiarazione, ed è che, studiando in questo scrittore il problema della cóscienza e dell'incoscienza sotto quest'altro aspetto, io sono ben lontano dal volere far credere, come potrebbe sospettarsi, che costui abbia lasciato le traccie di una psicologia anormale o patologica, vera e propria; perchè, non è chi nol veda, stante il dualismo e specialmente l'animismo, onde fu dominata ogni sua speculazione filosofica, egli non parlò, di una psicologia fisiologica, e, per conseguenza, non potea neppure parlare di una psicologia anormale e tanto meno di una psicologia patologica.

Come regola generale, Platone, nello studiare la psiche umana, si limitò ad esaminarla quasi sempre nello stato normale, cioè, κατὰ φύσιν, e perciò, come si vide a suo tempo, trattò le facoltà psichiche, irrazionali o razionali, nelle condizioni regolari delle loro funzioni; e a ciò fu indotto dal dualismo stabilito tra la psiche e il corpo, perchè l'animismo, da lui sostenuto, gli dovette far credere che l'esame delle condizioni anormali o patologiche del corpo, fosse o inutile o di scarsa importanza per ispiegare i problemi psicologici, gnoseologici, logici, estetici ed etici.

Questa sua opinione, del resto, era coerente con i principj generali e direttivi, che governano le sue dottrine psicologiche, teoretiche e pratiche, perchè, se la psiche, secondo lui, mai è così conscia di sè e così sciente del mondo esterno, come quando è libera dal corpo o come quando arriva a sottrarsi all'azione di questo, significa che il fattore oggettivo ha, come si vide, un ufficio secondario nella spiegazione dei problemi psicologici, gnoseologici, logici, estetici ed etici; e perciò lo studio di esso fu trascurato quasi del tutto, non solo sotto l'aspetto normale, ma anche sotto quello anormale o patologico.

Se non che, se si pensa che la psiche, una volta che è serrata nel corpo, è costretta a vivere per un certo tempo in comune con esso, non potea sfuggire a Platone il fatto che tra l'una e l'altro si deve stabilire una correlazione continua di azioni e reazioni, in forza delle quali la psiche subisce le impressioni del corpo, e questo quelle della psiche. Ora, questo flusso e riflusso psico-corporeo, per cui queste due sostanze, reciprocamente si trovano nel più perfetto accordo, come se fosse l'effetto d'un' *armonia prestabilita*, per usare un' espressione di Leibniz, può avvenire o nello stato normale, o in quello anormale e patologico, secondo che le condizioni di esistenza dell'una e dell'altro siano conformi o no alla loro rispettiva natura.

Platone, però, in tutte le sue dottrine psicologiche, studiò di proposito questo parallelismo psico-fisico, nello stato normale; ma, sebbene egli non abbia fatto questo stesso esame nello stato anormale e patologico, per mettere in rilievo gli effetti delle azioni e delle reazioni della psiche sul corpo, e viceversa, pur

non di meno nella sua psicologia non mancano gli esempi di numerose osservazioni, sebbene isolate e superficiali, per provare che egli se ne sia valso nello spiegare i fatti di coscienza e di incoscienza.

E però, a parte questa completa mancanza di una psicologia anormale o patologica, bisogna notare che egli non si lasciò sfuggire del tutto l'esame, almeno empirico, di alcuni fatti, i quali oggi costituiscono parte dell' obbietto speciale di questa scienza; perchè anche lui ebbe a rilevare che la psiche, quando le condizioni organiche sono turbate o alterate, si comporta in una maniera tutta insolita, come non si verifica mai quando il corpo si trova nello stato normale o di salute. Se non che è necessario avvertire che egli o diede poca importanza a questi fatti, che pure ne hanno molta, perchè servono a farci meglio conoscere il problema della coscienza e dell'incoscienza, ovvero, pur riconoscendo il loro valore, non seppe spiegarli e darsene ragione, rimanendo perciò nel campo del più grossolano empirismo. Ciò non toglie però che la conoscenza di questi fatti sia assolutamente necessaria a chi voglia penetrare nello spirito di questo filosofo, per comprendere le questioni più importanti, che interessano la psicologia, la gnoseologia, la logica, l'estetica e l'etica.

Già, come si vide, la psiche umana, appena è chiusa nel corpo, non si trova più nelle condizioni normali della sua attività razionale, come era nella vita preumana. Infatti è piena di confusioni ed è agitata e travagliata da vertigini, come se fosse ubbriaca (1); e però diventa smemorata e incosciente di sè—οὐχ αὑτῆς γίγνεται—, perchè la presenza e l'azione *depotenziatrice* del corpo le impediscono l'esercizio regolare delle facoltà intellettive.

Ma il fatto, poi, che, nella vita umana, la psiche è sempre soggetta alle impressioni, che le vengono per la via del corpo, il quale non si può trovare sempre nello stato normale o di

---

(1) αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ ἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα—*Phaedo* XXVII, 79, C. —

salute, significa che l'attività psichica, irrazionale o razionale, in determinate circostanze si trova o si svolge in condizioni anormali ed anche patologiche.

Platone, greco di nascita e di pensiero qual'era, avrebbe dovuto sempre sostenere il principio " *mens sana iu corpore sano* „; e, infatti più d'una volta affermò che l'ideale dell'educazione deve essere lo sviluppo armonico del fisico e del morale dell'uomo; perchè, rispetto alla salute e alle malattie, alla virtù e al vizio, nessuna proporzione o disproporzione è tanto maggiore, quanto quella della psiche rispetto al corpo (1). Ad evitare questa disarmonia egli sosteneva che la sola salvezza per tutti e due è questa: cioè, che la psiche non si muova senza il corpo, nè il corpo senza la psiche — *Tim.* XLII, 88, B —, perchè, se prevale la prima sul secondo, o questo su quella, nel primo caso si ha il corpo nello stato di malattia, nel secondo la psiche.

Egli perciò, in forza del parallelismo psico-fisico, mise in rilievo che le malattie, le quali possono turbare le funzioni della mente, si distinguono in due classi: in quelle che avvengono nel corpo e in quelle altre che avvengono nella psiche (2), perchè si può avere male tanto nell'uno quanto nell'altra (3).

(1) πρὸς γὰρ ὑγιείας καὶ νόσους ἀρετάς τε καὶ κακίας οὐδεμία ξυμμετρία καὶ ἀμετρία μείζων, ἢ ψυχῆς αὐτῆς πρὸς σῶμα αὐτό—*Tim.* XLII, 87, C —.

(2) νόσημα.... κατὰ τὸ σῶμα ἢ κατὰ τὴν διάνοιαν —*Leg.* XI, II, 916, A —; τὰ μὲν περὶ τὸ σῶμα νοσήματα..., τὰ δὲ περὶ ψυχήν— *Tim.* XLI, 86, B *e seg.*

(3) δυοῖν ἐχόντοιν κακὸν εἴτ 'ἐν σώματι εἴτ' ἐν ψυχῇ — *Gorg.* XXXIV, 478, D — (1).

(1) Per es., è una infermità della mente — νόσος ψυχῆς — l'*amenza* — ἄνοια —, della quale vi sono due specie: la mania e l'imbecillità — τὸ μὲν μανίαν, τὸ δὲ ἀμαθίαν — *Tim.* XLI, 86, B

Platone distinse molte varietà di mania — μαίνονται πολλοὶ πολλοὺς τρόπους. — Ma i veri tipi di maniaci — μαινόμενοι — sono prodotti da malattie — ὑπὸ νοσῶν — mentali o fisiche. E perciò quando uno ne è colpito, è irresponsabile, non essendo *compos sui* — *Leg.* XI, XIII, 934, D.

E però egli riconobbe mezzi di cura per le malattie del fisico e mezzi di cura per le malattie del morale — τὰς τῶν σωμάτων καὶ διανοήσεων θεραπείας — *Tim.* XLII, 87, C.

Però questo parallelismo di azioni e reazioni tra la psiche e il corpo, che perdura non solo nello stato normale, ma anche nello stato anormale e patologico, nella psicologia platonica non è affermato costantemente. Infatti, alle volte, in forza del principio che il corpo e gli organi di esso furono fatti per essere accomodati ai bisogni della psiche (1), è detto che tutto muove da questa, tanto i beni quanto i mali, che si riferiscono al corpo e ad ogni uomo (2).

Di modo che, per dare una superiorità al morale sul fisico, tanto nello stato normale quanto in quello anormale, Platone, invece di accettare per vero il principio che la mente è sana nel corpo sano, e malata in quello malato, negò che il corpo, anche quando sia nelle condizioni più naturali di salute, faccia, per sua propria virtù, la psiche buona; mentre, al contrario, la psiche, quando è ottima, per virtù sua, rende il corpo, più che sia possibile, migliore (3).

Pertanto, come, spesse volte, in certe malattie, non si può far guarire una parte del corpo, senza curare tutto l'organismo, così non si può curare questo, senza aver cura della psiche. (4) Ora, secondo Platone, i medici spesso non riescono a guarirci dalle malattie, perchè, disconoscendo la natura di molte di esse e non intendendo che si deve curare tutto il corpo per conseguire la guarigione di esso, non comprendono che è im-

(1) τὰ δὲ πρὸ τούτων περὶ σωμάτων κατὰ μέρη τῆς γενέσεως καὶ περὶ ψυχῆς — *Tim.* XV, 44, C —.

(2) πάντα γὰρ ἔφη ἐκ τῆς ψυχῆς ὡρμῆσθαι, καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ τῷ σώματι καὶ παντὶ τῷ ἀνθρώπῳ — *Charm.* V, 156, E —.

(3) ἐμοὶ μεν γὰρ οὐ φαίνεται, ὃ ἂν χρηστὸν ᾖ σῶμα τοῦτο τῇ αὐτοῦ ἀρετῇ ψυχὴν ἀγαθὴν ποιεῖν, ἀλλὰ τοὐναντίον ψυχὴ ἀγαθὴ τῆς αὑτῆς ἀρετῇ σῶμα παρέχειν ὡς οἷόν τε βέλτιστον — *Resp.* III, XIII, 403, D —.

(4) οὕτως οὐδὲ σῶμα ἄνευ ψυχῆς — *Charm.* V. 156, E —.

possibile che, quando il tutto stia male, possa trovarsi bene la parte.

E poichè tutti i mali che affliggono il corpo derivano, come si disse, dalla psiche, bisogna aver cura di questa prima d'ogni altro. (1)

Adunque, escluso il principio, almeno come regola generale, che la sanità del corpo sia un presupposto della sanità della psiche, rimane, secondo Platone, vero che il corpo per sua natura è sempre d'ostacolo al libero esercizio dell'attività della psiche, non solo nello stato normale, perchè la funzione dell'occhio interiore è in ragione inversa di quella degli organi visivi esterni, ma anche nello stato anormale o patologico, perchè le malattie, onde è travagliata la mente, sono prodotte dalle condizioni anormali, in cui si trova il corpo, e dal temperamento di questo — ξυμβαίνει... διά σώματος ἕξιν — *Tim.* XLI, 86, E — , specialmente quando questo ha un fondo patologico. (2)

Perciò tutte le *passioni*, che alterano fuori dell'uso normale il corpo, perturbano anche la psiche, la quale può finire col restarne impressionata a tal punto da sembrare inferma, quando non lo sia realmente. Per es., l'uomo, che abbonda di troppa letizia, senza una causa adeguata, come il maniaco, o che è oppresso da grave malinconia, come il lipemaniaco, senza una vera causa di dolore, non può vedere, nè udire alcuna cosa dirittamente, anzi infuria rabbiosamente o resta accasciato, e perciò non può essere *compos sui*, cioè, partecipe della ragione. (3)

Così pure chi non può soddisfare il bisogno genesiaco, quando il senso di disagio che l'accompagna è arrivato alla mas-

(1) δεῖν οὖν ἐκεῖνο — cioè, della ψ. — καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα θεραπεύειν — *Charm.* V, 157, A. —

(2) διά δὲ πονηράν ἕξιν τινά τοῦ σώματος — *Tim.* XLI, 86, E.

(3) Περιχαρὴς γάρ ἄνθρωπος ὢν ἢ καὶ τἀναντία ὑπὸ λύπης πάσχων, σπεύδων τὸ μὲν ἑλεῖν ἀκαίρως, τὸ δὲ φυγεῖν, οὔθ' ὁρᾷν οὔτε ἀκούειν οὐδὲν δύναται, λυττᾷ δὲ καὶ λογισμοῦ μετασχεῖν ἥκιστα τότε δὲ δύνατός ἐστι — *Tim.* XLI, 86, C. —

sima tensione, per causa delle sofferenze reali che lo travagliano e dei diletti imaginari, onde pasce la fantasia, diventa furioso durante la maggior parte della vita, perchè ha la psiche inferma e demente, a causa del corpo, dalle cui passioni è affaticata (1).

Lo stesso si può dire di tutte le altre condizioni anormali o patologiche, in cui si può trovare l'uomo nella vita, dalle quali si può ricavare sempre il principio che la psiche, in forza di questa correlazione psico-fisica, riceve molti malanni per opera del corpo (2). Infatti, quando gli umori delle flemme acide e salse e tutti gli altri liquidi amari e biliosi, che scorrono per il corpo, non escono fuori, ma restano nelle viscere, ostacolano i liberi movimenti della psiche, alla quale cagionano varie infermità più o meno gravi (3); anzi, quando arrivano ai tre luoghi della psiche, cioè, alla sede o della psiche concupiscibile o di quella irascibile o di quella razionale, producono varie forme di melanconia o di scoramento, di audacie e di viltà, di amnesie e di intorpedimento mentale — *Tim.* XLI, 87, A.

Ora, poichè ogni perturbazione morale, secondo Platone, è l'effetto di una perturbazione organica, si comprende che colui, che agisce in queste condizioni, non può essere *compos sui,* perchè il suo modo di sentire, di pensare, di volere e di operare è l'espressione più pura dello stato anormale o patologico, in cui egli si trova in quel dato momento. E però, mentre il volgo crede stoltamente — κακῶς δοξάζεται — che chi si trovi in queste condizioni debba essere considerato come uno che volontariamente sia stolto — ὡς ἑκὼν κακός —, la verità è che costui si deve considerare come un vero malato — ὡς νο-

(1) ἐμμανὴς τὸ πλεῖστον γιγνόμενος τοῦ βίου, νοσοῦσαν καὶ ἄφρονα ἴσχων ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχήν — *Tim.* XLI, 86, C —.

(2) ἡ ψυχὴ κατὰ ταῦτα διὰ σῶμα πολλὴν ἴσχει κακίαν — *Tim.* XLI, 86, E —.

(3) παντοδαπὰ νοσήματα ψυχῆς ἐμποιοῦσι μᾶλλον καὶ ἧττον καὶ ἐλάττω καὶ πλείω — *Tim.* XLI, 87, A —.

σῶν—*Tim.* XLI, 86, D—. Perciò, secondo Platone, nessuno diventa cattivo per propria volontà, ma diviene tale per causa di qualche cattivo *abito* del corpo, cioè, del temperamento, o per mancanza di una vera educazione (1).

Di qui ne viene che tutti quelli tra noi che sono cattivi divengono tali contro la loro volontà, per due ragioni; o per cause psico-organiche, quando i corpi sono male complessionati, o per cause sociali (2), perchè veramente la causa di tutto questo disordine individuale si deve attribuire più ai parenti che ai figliuoli, più a quelli che allevano che a quelli che sono allevati (3).

Per concludere, la psiche si trova in condizioni normali o per cause fisiche o per cause proprie, tutte le volte che essa non può spiegare la sua attività in un modo conforme alla sua natura. Il che avviene quando non ha più l'appercezione di se stessa, perchè, secondo Platone, se vorrà avere conoscenza di se, bisogna che essa possa contemplare se stessa, e sopratutto bisogna che si concentri in quel punto, in cui risiede tutta la sua virtù appercettiva (4).

Ora, in tutti quei momenti della vita umana, in cui la psiche non può raccogliersi in se stessa, nè può avere coscienza di questo raccoglimento, perchè si trova in uno stato di depressione o di sovraeccitazione, si cade nell'incoscienza; perchè o la psiche non ha la capacità di meditare, ovvero è trascinata, come da una forza irresistibile, a sentire, pensare e a volere, senza avere consapevolezza di tutti questi fatti.

(1) κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός — *Tim.* XLI, 86, E —.

(2) ταύτῃ κακοὶ πάντες οἱ κακοὶ διὰ δύο ἀκουσιώτατα γιγνόμεθα— *Tim.* XLI, 87, B —.

(3) ὧν αἰτιατέον μὲν τοὺς φυτεύοντας, ἀεὶ τῶν φυτευομένων μᾶλλον καὶ τοὺς τρέφοντας τῶν τρεφομένων — *Tim.* XLI, 87, B —.

(4) ψυχὴ εἰ μέλλει γνώσεσθαι αὑτήν, εἰς ψυχὴν αὐτῇ βλεπτέον, καὶ μάλιστ᾽ εἰς τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον, ἐν ᾧ ἐγγίγνεται ἡ ψυχῆς ἀρετή — *Alcib. mai.* — XXVIII, 133, B —.

2°

La forma più comune di queste perturbazioni mentali, in cui la coscienza può essere alterata a tal punto da venir meno, finendo nell' incoscienza più o meno completa, è la θεία μανία. Bisogna notare per altro che Platone con questa espressione intese significare ora lo stato psico-corporeo semplicemente anormale, in cui si può trovare un uomo sano di mente, il quale, sotto determinate condizioni psico-fisiologiche, sente, pensa, vuole e opera, ma senza avere, almeno nella sua totalità, la coscienza di sentire, di pensare, di volere e di operare, com' è l'artista nel momento dell' ispirazione o dell' intuizione dell' opera d' arte; ora, poi, lo stato psico-corporeo, veramente morboso, in cui si trova l'uomo quando, per una malattia, che dissolve il νοῦς, non è più *compos sui*; sicchè anche costui sente, pensa, vuole e opera, ma senza sapere di sentire, di pensare, di volere e di operare, come ce ne dànno una prova, gli isterici, gli epilettici, i pazzi, etc.

Nel primo caso, l'organismo è nello stato regolare delle sue condizioni fisiologiche e psicologiche; se non che la mente, attratta da un'idea emozionale, come da una calamita, perde a poco a poco la sua autonomia, finchè, autosuggestionata dalle proprie visioni interiori, finisce col non essere più padrona di sè, e perciò il corso delle ripresentazioni e dell'imaginazione si svolge a nostra insaputa in una maniera meravigliosa. La concezione delle opere d' arte, così bene trattata da Platone, come si vedrà più avanti, avviene in queste condizioni anormali; perchè l' uomo di genio crea di getto, senza riflessione, trascinato dall' imaginazione creatrice incosciente, salvo, poi, a correggere l'opera, cosi concepita, con la riflessione e col ragionamento.

Nel secondo caso, invece, l'organismo si trova in uno stato patologico, più o meno profondo, che altera gravemente le facoltà psichiche, irrazionali e razionali, la cui funzione spesso non è più appercepita. E allora la θεία μανία, che è dovuta a

cause morbose — ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων γιγνομένη — *Phaedr.* XLVIII, 265, A —, produce quella specie di pazzia, detta delirante — τὸ τῆς παρανοίας... εἶδος —; ovvero l' altra, detta dissennatezza — τὸ ἄφρον τῆς διανοίας ἕν τι κοινῇ εἶδος — *Phaedr.* XLIX, 265, E — *ibid.* 266, A —.

Ora, in questo stato di incoscienza più o meno completa, che si verifica tanto nel primo, quanto nel secondo caso, si possono trovare non solo gli individui, ma anche le moltitudini, perchè a Platone non isfuggì il fatto che, come vi sono epidemie fisiche contagiose, così vi sono anche malattie morali che si diffondono da un individuo all' altro, per effetto di quella che oggi si dice suggestione collettiva. E la psicologia delle folle ce ne offre esempi senza fine. Per es., Platone notò che certe forme di μανία, cioè, di follia furiosa, sono epidemiche, tanto vero che si diffondono in alcune popolazioni — ἔν τισι τῶν γενῶν ἦν — *Phaedr.* XX, 244, D.

Del resto, senza ricorrere alla psicologia patologica, Platone avea anche notato l' azione potentissima, che, in determinate condizioni, esercita la parola sulle moltitudini, le quali perciò ne possono restare suggestionate a tal punto da non avere più volontà propria, dipendendo dalla volontà di chi parla.

I sofisti, secondo lui, dovevano la loro fortuna, in massima parte, all'arte del dire, con cui riuscivano ad ammaliare coloro che li ascoltavano. Perciò egli diceva che la psiche spesso si cura con certe incantagioni, quali sono i bei ragionamenti (1), avendo essi la forza, più o meno impulsiva, di entusiasmare o di deprimere l' anima degli uditori.

Ma sopratutto riconosceva questa virtù suggestionatrice nei poeti. A parte l'ironia sottile, con cui si burlava dei rapsodi, è certo che egli ammetteva nella poesia una θεία δύναμις, cioè, una potenza sovrumana, la quale attrae — ἄγει — ed agita— κινεῖ — non solo il poeta, che si trovi nello stato d' ispirazione, ma anche coloro che stanno a sentirla, i quali si suggestionano a vicenda, l'uno dopo l' altro.

---

(1) θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη — ἐπῳδαῖς τισί — *Charm.* V, 157, A —.

Quest'azione, che il poeta esercita sulla folla, è, anzi, paragonata a quella che la magnete esercita sul ferro dolce. Come, infatti, la calamita non solo attira gli anelli di ferro, ma negli anelli stessi infonde la propria virtù, in modo da poter essi fare altrettanto, attirando altri anelli, e formando in tale maniera una catena lunghissima; così pure la Musa ispira i poeti divini, e per mezzo di essi, così divinamente agitati, va a formare come una catena delle persone che ascoltano e che restano perciò ugualmente prese da divino entusiasmo (1).

Come si vede, Platone col termine μανία intese accennare a tutti i casi anormali o patologici, in cui la psiche si può trovare durante la nostra esistenza, cominciando da quel divino allontanamento dalle condizioni normali della nostra psiche — ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένης — *Phaedr.* XLVIII, 265, A —, che consiste in un'esaltazione più o meno veemente dell'imaginazione, la quale trascina l'anima quasi fuori di se, e che Platone chiamava furore divino — θεία μανία —, sino a finire alla specie più elevata di ispirazione, come si manifesta nell'uomo di genio, quando, immerso nella contemplazione del vero, del bello e del buono, crea senza saper di creare.

Ora, di questa θεία μανία, Platone distinse quattro specie: la μαντικὴ, la τελεστικὴ, la ποιητικὴ e la ἐρωτικὴ — *Phaedr.* XXII, 211, *passim.* XLVIII, 265, B —; e perciò bisogna esaminarle una per una, per vedere quale valore abbia il problema della coscienza e della incoscienza nella sua psicologia, studiata sotto l'aspetto anormale e patologico.

---

(1) καὶ γὰρ αὕτη ἡ λίθος οὐ μόνον αὐτοὺς τοὺς δακτυλίους ἄγει τοὺς σιδηροῦς, ἀλλὰ καὶ δύναμιν ἐντίθησι τοῖς δακτυλίοις, ὥστε δύνασθαι ταὐτὸν τοῦτο ποιεῖν ὅπερ ἡ λίθος, ἄλλους ἄγειν δακτυλίους, ὥστε ἐνίοτε ὁρμαθὸς μακρὸς πάνυ σιδηρίων (καὶ δακτυλίων) ἐξ ἀλλήλων ἤρτηται. πᾶσι δὲ τούτοις ἐξ ἐκείνης τῆς λίθου ἡ δύναμις ἀνήρτηται . οὕτω δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέους μὲν ποιεῖ αὐτή, διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων ἐνθουσιαζόντων ὁρμαθὸς ἐξαρτᾶται — *Io*, V, 533, D —.

a

La μαντική è la scienza dell'avvenire, o meglio la *prescienza* (1), cioè, la *praesensionem et scientiam rerum futurarum — Cic. De Div.* I, 1; I, 5. I Romani la chiamavano *divinatio* e consisteva, secondo Platone, nell'ispirazione del vaticinio — μαντικήν ἐπίπνοιαν —, che le leggende mitiche attribuivano ad Apollo, — *Phaedr.* XLVIII, 265, C — in forza della quale si credeva che l'uomo, sotto questo speciale influsso, da cui era profondamente agitato, potesse presagire il futuro (2). *Conv.* XIX, 197, A — (3).

---

(1) τὴν μαντικὴν εἶναι ξυγχωρήσωμεν ἐπιστήμην τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι — *Charm.* XXI, 173, C —.

(2) Secondo l'opinione degli antichi, vi sono dei momenti, vivamente emozionali, in cui l'uomo può avere un presentimento, più o meno chiaro, delle conseguenze di certi fatti, in modo da prevedere il futuro. Per es., in questo modo Patroclo, sul punto di morire, vaticinò ad Ettore che sarebbe stato ucciso da Achille. — *Ilias.* XVI, 1202, 3 — e Teoclimeno, che però sapeva dell'arrivo di Ulisse, profetò ai Proci spavaldi la loro prossima fine. *Od.* XX, 350, e seg. — Ma in questi casi il presentimento degli avvenimenti futuri era dovuto ad un processo di ragionamento o logico od emozionale, sicchè il vaticinio è un' inferenza verà e propria. La μαντεία in siffatte condizioni ancora non poteva esistere, perchè chi preannunzia l'avvenire o con un processo logico o con un ragionamento emozionale è conscio di sè, si trova nello stato normale e ragiona secondo la logica, come Calcante, quando, interrogato da Achille, spiegò le cause dei mali, che travagliavano l'esercito greco e consigliò i mezzi per rimediarvi. *Il.* I, 93 e seg.

Cicerone perciò diceva che si distinguevano due specie di *divinatio:* " unum, quod particeps esset artis, alterum quod arte careret. „ La prima specie era proprio degli auguri, degli aruspici etc. v. Cic. *Divinatio*, I, 33 — ed era propriamente un *trucco* anche per molti degli antichi. La seconda specie, al contrario, era la vera *divinatio*: " Carent autem arte ii, qui non ratione aut coniectura observatis ac votatis signis, sed concitatione quadam animi aut soluto liberoque motu futura praesentiunt, quod et somniantibus saepe contingit et non numquam vaticinantibus per furorem — *Divinatio*, I, 18.

(3) Nel *Convivium* è però anche detto che la μαντική deriva da Ἔρως — XXIII, 202, E.

Gli antichi distinguevano la μαντική dalla οἰωνιστική. La prima, come si è visto, è la divinazione dell'avvenire, fatta dagli indovini, nel momento, in cui non aveano nè coscienza del futuro, nè coscienza di se stessi, perchè, quando erano ispirati dagli dèi, erano fuori di se (1).

Invece, la seconda era la previsione del futuro — ζήτησις τοῦ μέλλοντος —, fatta dagli uomini sani di mente — ἔμφρονες — e perciò nel pieno possesso della loro coscienza e delle loro conoscenze, i quali, per mezzo del volo degli uccelli o di altri segni, credevano di potere prevedere il corso degli avvenimenti futuri. — *Phaedr.* XXII, 244, C (2).

Era credenza degli antichi che in certi momenti speciali la mente di determinati individui, ispirati — μάντεις, ἑρμηνεῖς, ἱερεῖς—, quando era agitata dal furore divino, cioè, quando si trovava in un certo stato di suggestione o di ispirazione profetica, cessasse di essere conscia di se, e sotto l'azione misteriosa — *numen* — di un dio, che le apriva il futuro, potesse presagire gli avvenimenti, che il destino veniva preparando.

Di qui la venerazione per le Sibille, e l'alto concetto in cui erano tenuti i loro responsi.

L'indovino perciò era un ispirato, o meglio un esaltato (3).

---

(1) Socrate, che era religioso, diceva che nella psiche vi è qualche cosa di divinatorio — μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχή — *Phaedr.* XX, 242, C —; ed egli credeva di possedere questo dono, almeno per prevedere le vicende della sua vita. Il δαίμων ne è una prova.

(2) Questa specie di divinazione non era tenuta nella stessa stima della μαντική, la quale era considerata come arte divinatoria eccellentissima — καλλίστη τέχνη — e di tanto più perfetta e onorabile della οἰωνιστική di quanto l'ispirazione che procede dagli dèi, la quale è inconscia, è superiore alla prudenza — σωφροσύνη —, cioè, alla preveggenza, che viene dagli uomini, e che è il risultato di ragionamenti, condotti secondo le regole della logica comune — *Phaedr.* XXII, 244, D. — Di qui l'origine degli àuguri e degli aruspici, così comuni in tutta l'antichità greco-latina. Chi ne vuole sapere di più legga la *Divinatio* di Cicerone e *La filosofia greca prima di Socrate*, § 59, del Bertini.

(3) Μάντις, e perciò anche μαντική e μαντεία, infatti, derivano dalla stessa radice da cui viene μαίνομαι = impazzo, — *Phaedr.* XXII, 244 C — perchè, per prevedere il futuro bisognava che uno, uscendo dallo stato normale,

Su questa credenza si fondava la μαντεία.

L'arte della divinazione — ἑρμηνεία —, come si sa, ebbe presso gli antichi, una grande importanza nel disbrigo degli affari privati e pubblici, perchè si avea la fede che il destino— μοῖρα, αἶσα, εἱμαρμένη, τύχη, ἀνάγκη etc. — preordinasse le vicende umane, e perciò si credeva che con l'aiuto degli dèi, i quali però non potevano mutare per nulla l'ordine prestabilito da questo fato inesorabile, si potesse conoscere il corso degli avvenimenti individuali e sociali (1).

Gli indovini — μάντεις, ἑρμηνεῖς, — in forza di questa credenza, furono oggetto di grande considerazione e rispettati come uomini divini — θείους ἄνδρας — *Meno,* XLI, 99, C —, e diventati tali per divina ispirazione — θεομάντεις —, o come profeti, che vaticinavano il futuro cantando versi, — χρησμωδοί — *Meno,* XLI, 99, C —, specialmente nel momento dell'estro o dell'ispirazione.

Questa fede antica secondo la quale certe persone, che avevano il privilegio della previsione delle cose future, potevano svelare, con l'aiuto di forze superiori, gli arcani, che si nascondevano alle indagini degli individui e delle moltitudini, e che anche oggi perdura nel volgo, si fondava sulle superstizioni religiose, e sopratutto sull'ignoranza delle leggi che governano i

---

si esaltasse sino a non avere più coscienza di se; e allora, sotto l'influsso del dio, prepercepiva, almeno così si credeva, le cose future.

L'indovino, secondo le leggende, conosceva le cose che furono, che sono e che saranno — ᾔδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα — *Il.* I, 70.

Perciò non si devono confondere i μάντεις, che sono divinatori delle ἔνθεοι ματεῖαι, coi προφῆται, i quali sono quelli che spiegano i sogni o le divinazioni dei μάντεις — *Tim.* XXXII, 72, A, B, *passim.*

Secondo Cicerone, poi, il nome *divinatio* deriva *a divis—De Divin* I, 1,—, quasi fosse un dono degli dei, concesso agli uomini.

(1) Gli Stoici, da quei fatalisti che erano, coltivarono in questo senso la μαντεία, a preferenza di tutti, sostenendo che, essendovi *ordinem seriemque causarum*, e, inoltre, avvenendo tutte le cose per opera del fato, — *cum fato omnia fiant*—si potesse prevedere il futuro—*Cic. Divinatio,* I, 55, e 56 *passim* —, perchè " in causis conditae sunt res futurae, quas esse futuras aut concitata mens aut soluta somno cernit aut ratio aut coniectura praesentit " — ibid. I, 56.

fatti umani individuali e sociali; e perciò si correva ai tempii, sacri ad Apollo, come oggi si va ai santuari dedicati alle *vergini e madri* di Lourdes o di Pompei, dove i sacerdoti, per mezzo di incantesimi o d'altro si suggestionavano e a loro volta suggestionavano i fedeli che vi erano accorsi (1).

Certo, le Sibille, prima di pronunziare il vaticinio, — *canere fata* —, *Aen.* III, 444 — aspettavano il momento in cui sentivano l'ispirazione del dio — *numine quando propriore dei* — *Verg. Aen.* VI, 50 —, e allora, sotto l'impulso di questa suggestione, o meglio di questa autosuggestione, cadevano come in uno stato che avea del catelettico o del sonnambolico (2).

Durante questo stato di sovraeccitazione la Sibilla non avea coscienza di quanto faceva o diceva, presa, com'era, dalla *rabies*, dall'*insania*—*Aen.* III, 443—, cioè, da un vero delirio o *furore* divino, — *Aen.* III, 102 —, che le toglieva ogni consapevolezza di se. Platone diceva che in questo caso si verificava un'esaltazione mentale divina, perchè, derivando da una forza misteriosa, era capace di far prevedere avvenimenti, di cui non si sarebbe potuto avere conoscenza alcuna con le sole potenze umane (3).

Questa ispirazione sopraumana, di cui erano piene le leggen-

---

(1) Perciò anche allora la μαντική era accompagnata da sacrifizi = θυσίαι—*Conv.* XIII, 188, B-D —, o da preghiere — τελεταί — *Conv.* XXIII, 202, E —, per implorare dagli dèi la grazia d'avere svelato il futuro.

(2) Virgilio, nel descrivere questo spettacolo, cui forse egli qualche volta avea realmente assistito, dice, che quando la sibilla cumana sentì la presenza del nume, gridò subito: " Deus, ecce Deus „ ; e allora ad essa, mentre parlava — *cui talia fanti,*—

" Ante fores subito non vultus, non color unus,
Non comptae mansere comae; sed pectus anhelum,
Et rabie fera corda tument, maiorque videri „.

Aen. VI, 46-49.

(3) Da principio la Sibilla resisteva — *Phoebi nondum patiens* — e perciò furiosamente " imnanis in antro — Baccatur vates, magnum si pectore possit—Excussisse deum „. *Aen.* VI, 77-79 —; poi, per effetto della sovraeccitazione, cominciava *maior videri,* e diventava *immanis;* e allora, finchè l'*os rabidum*, e i *fera corda* non si quietavano e non veniva meno l'ispirazione " cessit furor „, restava fuori di se.

de, era stata sempre oggetto di venerazione, perchè, secondo le credenze religiose di quei tempi, i più grandi tra i beni erano stati ottenuti per mezzo di questa ispirazione, quando essa è concessa come dono dagli dèi (1). Era opinione che la profetessa di Delfo e le sacerdotesse di Dodona, quando erano suggestionate da questa ispirazione—μανεῖσαι—, arrecassero privatamente e publicamente molti vantaggi alla Grecia; ma sane di mente, pochi o nessuno — σωφρονοῦσαι δὲ βραχέα ἢ οὐδέν— *Phaedr.* XXII, 244, B — (2).

Di modo che gli antichi non stimavano questo stato di ispirazione incosciente nè turpe cosa nè riprovevole — οὐκ αἰσχρὸν ἡγοῦντο οὐδὲ ὄνειδος μανίαν — *Phaedr.* XXII, 244, B —; anzi, l' uomo che di questo si intendeva era considerato divino — (3), specialmente, quando l' ispirazione derivava da una divina disposizione — ὅταν θείᾳ μοίρᾳ γίγνηται — *Phaedr.* XXII, 244, C —.

Quelli che aveano questa facoltà, si consideravano dotati come di uno stato di *ipercoscienza,* ovvero di un *ipersenso,* in forza del quale potere presagivano il futuro (4).

Secondo Platone, gli indovini preannunziavano gli avvenimenti futuri nello stato di incoscienza, tanto vero che essi divinavano molte cose vere, ma senza avere coscienza di ciò che dicessero (5) e riuscivano inoltre in molte cose importanti,

---

(1) νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης — *Phaedr.* XXII, 244, A —.

(2) È difficile, per non dire impossibile, stabilire se Platone credesse e fino a qual punto agli oracoli; ma è certo che egli riconosceva in essi una funzione sociale assai importante — *Leg.* V, IX, 738, C.

(3) ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνήρ — *Conv.* XXIII, 203, A —.

(4) Perciò Cicerone diceva: sagire enim sentire acute est.... Is... qui ante sagit, quam oblata res est, dicitur praesagire, id est futura ante sentire.— *De Divin* I, XXXI, 65.

(5) καὶ γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν ἀληθῆ καὶ πολλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι — *Meno,* XLI, 99, C —.

che facevano e dicevano, senza sapersene dare ragione (1).

Platone, per altro, qualche volta cercò di spiegare questi stati d'incoscienza, mediante cause fisiologiche.

La natura del fegato — egli diceva — ἡ φύσις ἥπατος — *Tim.* XXXII, 72, B — ha, con la sua funzione, una grande influenza su quella specie di psiche irragionevole, che abita vicino ad esso, facendola mansueta e calma, sicchè, durante la notte, essa, essendo priva di ragione e di prudenza, è atta a mettere in opera il suo ufficio divinatorio (2).

La ragione è che gli antichi credevano che i sogni, durante i quali, non rare volte, si hanno presentimenti di ciò che si deve verificare, nella veglia, in gran parte fossero dovuti all'azione esercitata dal fegato sui φρένες.

Secondo questa teoria teleologica, il fegato fu fatto così com'è e posto nel luogo dove regolarmente si trova, per cagione della divinazione (3).

Ed esso, finchè è vivo, porge segnali chiari, ma, privato che è della sua funzione, diviene inattivo e produce divinazioni così dubbiose, che non se ne può trarre alcun significato (4).

Questa ipotesi non ha nulla di vero; però si sa che l'attività ripresentatrice subconscia o inconscia della psiche, durante il sonno, è messa in moto, fra le tante altre cause, dall'azione delle funzioni digestive, circolatorie e respiratorie, e che

---

(1) νοῦν μὴ ἔχοντες πολλὰ καὶ μεγάλα κατορθοῦσιν ὧν πράττουσι καὶ λέγουσιν — *Meno,* XLI, 99, C —.

(2) Gli dèi fecero il fegato, perchè ἵλεών τε καὶ εὐήμερον ποιοῖ τὴν περὶ τὸ ἧπαρ ψυχῆς μοῖραν κατῳκισμένην, ἔν τε τῇ νυκτὶ διαγωγὴν ἔχουσαν μετρίαν, μαντείᾳ χρωμένην καθ' ὕπνον, ἐπειδὴ λόγου καὶ φρονήσεως οὐ μετεῖχε — *Tim.* XXXII, 71, D —; e perciò collocarono in questa parte della psiche, così inferiore a quella razionale, il vaticinio — κατέστησαν ἐν τούτῳ τὸ μαντεῖον — *Tim.* XXXII, 7, E —.

(3) ἡ μὲν οὖν φύσις ἥπατος διὰ ταῦτα τοιαύτη τε καὶ ἐν τόπῳ ᾧ λέγομεν πέφυκε, χάριν μαντικῆς — *Tim.* XXXII, 72, B —.

(4) καὶ ἔτι μὲν δὴ ζῶντος ἑκάστου τὸ τοιοῦτον σημεῖα ἐνεργέστερα ἔχει, στερηθὲν δὲ τοῦ ζῆν γέγονε τυφλὸν καὶ τὰ μαντεῖα ἀμυδρότερα ἔσχε τοῦ τι σαφὲς σημαίνειν — *Tim.* XXXII, 72, B —.

nei sogni, per effetto delle illusioni e anche delle allucinazioni, cui si è soggetti, si interpretano falsamente fenomeni, che restano sotto la soglia della coscienza, ma che hanno la loro corrispondenza con la realtà. Di modo che un sogno, spogliato di quanto ha d'illusorio e di allucinatorio, può, se viene ricordato nella veglia, avere il valore di un presentimento, anzi di una vera divinazione (1).

Alle volte però gli antichi notavano che durante il sogno si verificava la *visione* a distanza di avvenimenti, i quali si avveravano in un luogo più o meno lontano nel momento in cui venivano sognati (2).

È un segno sufficiente — diceva Platone — che lo spirito profetico è un dono, che dio fece alla psiche irrazionale, il fatto che nessuno, mentre è sano di mente, fa presagi veri e ispirati da dio; mentre, quando la mente è in balia del sonno, ovvero oppressa da infermità, ovvero alienata da se da qualche ispirazione divina, allora sì che è possibile il presentimento (3).

---

(1) Si sa che il poeta Gessner sognò una notte di essere morso ad un fianco da un serpente. Pochi giorni dopo in quel punto si formò un neoplasma, che lo condusse alla tomba.

(2) Di questi fenomeni, oggi detti *telepatici*, se ne trova narrato un caso nella *Divinatio* — I, 27, — di Cicerone. — Anche Aristotile riconosceva nella psiche questo potere divinatorio, durante i sogni — τὸ δὲ τινὰς εὐθυονείρους εἶναι καὶ τὸ τοὺς γνωρίμους περὶ τῶν γνωρίμων, μάλιστα προορᾷν συμβαίνει διὰ τὸ μάλιστα τοὺς γνωρίμους ὑπὲρ ἀλλήλων φροντίζειν. — *De Divinat. per somnum*, c. II.

(3) ἱκανὸν δὲ σημεῖον, ὡς μαντικὴν ἀφροσύνῃ θεὸς ἀνθρωπίνῃ δεδώκεν· οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον ἢ διά τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας — *Tim.* XXXII, 71, E — (1).

---

(1) Per gli antichi l'anima, durante il sogno e l'ispirazione, era libera dagli ostacoli del corpo, e perciò poteva presagire. — Atque haec quidem vatium ratio est, nec dissimilis sane somniorum. Nam quae vigilantibus accidunt vatibus, eodem nobis dormientibus. Viget enim animus in somnis liber ab sensibus omnique impeditione curarum iacente et mortuo paene corpore. — *Cic. Divinatio*, I. 51.

Il sogno, perciò, considerato come effetto del lavorio della psiche irrazionale, avviene in uno stato di coscienza evanescente, di modo che facilmente non lascia traccia di se.

Ora, a interpretare e a ricordare le parole dette nel sonno o nella veglia, da chi è ispirato da una forza divina, ci vuole un uomo che abbia intelletto chiaro, cioè, che abbia piena coscienza di se; e similmente ci vuole un uomo in siffatte condizioni per ispiegare le visioni che appaiono durante il sogno, e come e a chi significhino un bene o un male futuro, presente o passato; ma colui, che è e rimane nello stato di sovraeccitazione, non può far giudizio di ciò che è stato veduto o detto da lui stesso (1).

β

La seconda specie di μανία era la τελεστική — *Phaedr.* XLVIII, 265, B —, cioè, l'invasazione bacchica, e consisteva nel furore, alle volte insano, dal quale erano prese o singole persone o intere moltitudini, quando, travagliate da malattie — ὑπὸ νοσημάτων — *Phaedr.* XLVIII, 265, A —, per la cui guarigione non sapevano trovare alcun rimedio, diventavano eccessivamente esaltate o deliranti.

Questa specie di esaltazione o di furore, ora anormale, ora patologica, della psiche individuale e sociale, si attribuiva a Bacco — Διόνυσος —, il quale, secondo le credenze religiose d'allora, molto simili, del resto, a quelle dei nostri tempi, avea il potere di levare il lume della ragione agli uomini, renden-

---

(1) ἀλλὰ ξυννοῆσαι μὲν ἔμφρονος τά τε ῥηθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως, καὶ ὅσα ἂν φαντάσματα ὀφθῇ, πάντα λογισμῷ διαλέσθαι, ὅπῃ τι σημαίνει καὶ ὅτῳ μέλλοντος ἢ παρελθόντος ἢ παρόντος κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ· τοῦ δὲ μανέντος ἔτι τε ἐν τούτῳ μενόντος οὐκ ἔργον τὰ φανέντα καὶ φωνηθέντα ὑφ' ἑαυτοῦ κρινεῖν. — *Tim.* XXXII, 71, E —.

doli forsennati e perciò incoscienti, nel senso più assoluto della parola (1).

La ragione di questa origine divina della mania bacchica si deve al fatto che, presso gli antichi Greci, le malattie fisiche in genere, ma specialmente le malattie dello spirito, furono considerate come l'effetto dei castighi, che le divinità offese infliggevano o ad una singola persona, ovvero anche ad una intera moltitudine, quando l'una o l'altra si fosse resa colpevole di gravi peccati o di atroci delitti.

Perciò, i sacerdoti — ἱερεῖς — e gli indovini — μάντεις — e i profeti — προφῆται — d'allora, cui si ricorreva dalle popolazioni ignoranti, per avere un rimedio contro i mali, dai quali erano afflitte, non diversamente dai preti e dai fattucchieri dei nostri tempi, davano ad intendere che, per mezzo di sacrifizi — θυσίαι —, d'incantesimi — ἐπωδαί —, di voti — εὐχωλαί — o di offerte — ἀναθήματα —, si potesse ottenere la guarigione (2). — *Resp.* II, VII, 364, B —.

Pertanto i sacerdoti d'allora, vantandosi di essere maestri di

(1) Era tradizione che Διόνυσος avesse avuto tolto l'uso dei sensi e la ragione da Giunone — Ἥρα — διεφορήθη τῆς ψυχῆς τὴν νώμην —, che così si vendicò dell'infedeltà di Giove; e Bacco, a sua volta, per esercitare la sua vendetta, inventò le orgie e fece dono agli uomini del vino, sorgente di esaltazione e di furore mentale — διὸ τάς τε βαχχείας χαὶ πᾶσαν τὴν μανιχὴν ἐμβάλλειν χορείαν τιμωρούμενος δῆθεν, χαὶ τὸν οἶνον ἐπὶ τοῦτ' αὐτὸ δεδώρηται — *Leg.* II, XIII, 672, B.

(2) Nei tempi primitivi della civiltà greca la medicina era confusa con la teologia, con l'astrologia, con la magia, etc., sicchè, com'è ancora presso le popolazioni barbare e molto frequentemente presso il nostro vulgo plebeo, ricco e patrizio, la cura delle malattie era affidata a sacerdoti e ad indovini, i quali credevano di ottenerla per mezzo di preghiere, di sortilegi, d'incantesimi etc.

La medicina in Grecia, fu riformata da Ippocrate — 460 - 357 a. C. — della stirpe famosa degli Asclepiadi, il quale, conoscitore profondo, almeno per i suoi tempi, di fisiologia e di anatomia, la sfrondò di tutto ciò che era estraneo alla conoscenza positiva del corpo umano. — *Phaedr.* LIV, 170, C.

Al tempo di Platone perciò la medicina era già una vera e propria scienza, e le arti sacre dei sacerdoti e degli indovini erano tenute nel loro giusto valore, cioè, erano considerate imposture. Di qui quel senso di ironia sottile con cui Socrate si rideva della terapeutica dei sacerdoti.

persuasione — πείθους διδάσκαλοι — *Resp.* II, VIII, 365, D —, dicevano di potere piegare la volontà degli dèi, (1) per mezzo di sacrifizi, di preghiere amorevoli, di voti, etc. (2), perchè davano ad intendere che ogni malattia fisica e mentale fosse un castigo inflitto da qualche divinità, offesa non solo dalle colpe della persona o dalle persone malate, ma anche dai delitti dei progenitori di esse — εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων — *Resp.* II, VII, 364, B —.

E però per ottenere la guarigione bisognava purificare l'anima da questi peccati o da questi delitti, mediante preghiere, scongiuri, offerte, etc., per impietosire gli dèi, dispensatori di malattie e di salute.

Questa credenza, suggerita dalla superstizione religiosa, derivava dall'ignoranza assoluta che gli antichi avevano in particolare della natura biologica dei fenomeni psichici, individuali e sociali, nello stato normale, anormale e patologico, e in generale dall'ignoranza delle leggi dei fenomeni cosmici; e perciò, sconoscendo che le alterazioni patologiche della psiche sono una conseguenza delle affezioni morbose del corpo, opinavano che le malattie fisiche e sopratutto quelle mentali fossero dovute a cause extra-organiche, cioè, all'azione di potenze sopraumane o divine. E così pure, ignorando che i fenomeni, inorganici, organici e superorganici, che costituiscono il nostro mondo sensibile, sono gli effetti necessari di una serie di cause cosmiche ineluttabili, credevano che molti avvenimenti umani, specialmente molti fra quelli di natura sociale, fossero dovuti alla vendetta degli dèi o al capriccio del fato.

Di qui l'origine della τελεστική, cioè, della credenza che, mediante iniziazioni speciali, si potessero purificare dai peccati non solo singole persone, ma anche intere moltitudini, messe

(1) πειθόντες σφίσιν — θεοῖς — ὑπερετεῖν — *Resp.* II, VII, 364, B —.

(2) οἱ δὲ αὐτοὶ οὗτοι λέγουσιν, ὡς εἰσὶν οἷοι θυσίαις τε καὶ εὐχωλαῖς ἀγανῇσι καὶ ἀναθήμασι παράγεσθαι ἀναπειθόμενοι — *Resp.* II, VIII, 365, E —.

così a dura prova dalla vendetta delle divinità, e procurar loro la guarigione dai mali, ond' erano travagliate.

Come si vede, l'arte dei miracoli, nell' antichità greca, sostituiva la medicina, ancora confusa con le pratiche religiose, ed era esercitata da sacerdoti o da indovini.

E perciò, come oggi, anche allora la moltitudine degli ammalati traeva ai santuari degli dèi, e in particolar modo a quello di Esculapio, presso Epidauro, dio dell'arte medica, allo scopo di ottenere la guarigione dalle malattie, che non si sapeva con quali mezzi naturali si dovessero curare, o anche per conservare la salute fisica e mentale, che fino a quel momento si era goduta (1).

Alle volte si accorreva al tempio di questo nume per implorare la guarigione di una singola persona, travagliata da un male, ribelle a qualsiasi arte curativa umana. Tale era il caso in cui uno fosse affetto dalla pazzia — μανία —, dall'epilessia — νόσος ἱερά — *morbus sacer* — etc.

Altre volte, invece, si mandavano ambascerie e si facevano pubbliche supplicazioni ad Esculapio, quando il popolo era travagliato da epidemie fisiche, come la pestilenza — v. *Livio*, X, 47 —, o morali, come si avverava nel caso di suggestioni collettive o di timor panico e perciò contagioso.

Platone, infatti, notò che qualche volta la μανία diventava epidemica e allora si diffondeva nelle moltitudini; il che sopratutto avveniva, quando il popolo era colpito da gravi malattie, mandate, secondo la credenza del tempo, dagli dèi offesi, e alle quali non sapevano opporre alcun rimedio con l'arte della medicina (2).

---

(1) Gardner — *New Chapters in Greek History*, v. c. XII, 357-380. London, 1892.

(2) ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ἔν τισι τῶν γενῶν ἦν, μανία ἐγγενομένη — *Phaedr.* XXII, 244, D — (1).

---

(1) È noto infatti, che nei popoli, ancora bambini in fatto di civiltà, il delirio spesso prende la forma epidemica. Così per l'antica Grecia si narra

Nell' uno e nell' altro caso i Greci solevano fare cerimonie espiatrici — *Leg.* VII, XVIII, 815, C—, come a dire, supplicazioni — εὐχάς —, adorazioni — λατρείας —, purificazioni — καθαρμοὺς — e iniziazioni — τελεστάς — e così credevano di rendere incolume non solo per il tempo presente, ma anche per quello futuro, colui che partecipava a queste cerimonie, avendo ritrovato il modo di liberare dai mali presenti chi si trovava giustamente, per pena inflitta dagli dèi, nello stato di mania acuta (1).

Comunque, del resto, sia stata l' opinione che gli antichi abbiano avuta sull' origine e sulla natura della μανία bacchica o furiosa, è certo che coloro che ne erano colpiti, fossero singole persone o moltitudini intere, durante questo stato di esaltazione mentale, diventavano dissennati o incoscienti — ἔκφρονες —, non avendo alcuna consapevolezza di quello che sentissero, pensassero, volessero o facessero.

Se si trattava di singole persone, per farle ritornare allo stato di sana ragione, si adoperavano tutte le arti, che fossero adatte a far cessare l'accesso epilettico, isterico o di sovraeccitazione mentale (2).

---

di una follia epidemica che invase gli abitanti di Abdera, la cui imaginazione era rimasta vivamente colpita dalle recite di una tragedia. E colpite di follia erotico-religiosa erano quelle Tiadi, le adoratrici di Bacco, che sorsero in Atene e in Roma, avide di lussuria e di sangue e prese di sacro furore.

Nel medio evo queste epidemie mentali, che colpivano le plebi, furono considerate come opera del diavolo, e perciò furono dette demonomanie — v. C. Lombroso — *L'uomo di genio* — p. 400, 6ª ediz. Torino, Bocca, 1894.

(1) ἀπαλλαγὴν εὕρετο, καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας, ὅθεν δὴ καθαρμῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα ἐξάντη ἐποίησε τὸν ἑαυτῆς ἔχοντα πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον, λύσιν τῷ ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ τῶν παρόντων κακῶν εὑρομένη — *Phaedr.* XX, 244, E —.

(2) I Coribanti, in modo particolare, godevano fama di conoscere i rimedi per guarire gli uomini colpiti dalla μανία. Essi si servivano di mezzi adatti a distrarre la mente degli ammalati, come la danza od altri divertimenti, che sono, secondo Platone, vere medicine per gli uomini, esaltati o furiosi—

Quando, invece, la μανία, diventava contagiosa e si diffondeva nelle moltitudini, allora per liberare queste dallo stato di ossessione, con cui uno suggestionava l'altro, a vicenda, si ricorreva a tutte le arti, specialmente a quelle religiose, che hanno il potere, più di ogni altra, di suggestionare il volgo e anche di ammansirlo a piacimento.

I Greci non ignoravano che le epidemie morali fossero effetto di quell'imitazione irrazionale e di quella suggestione incosciente, le quali hanno tanto parte nella formazione della coscienza collettiva, sopratutto di quella anormale o patologica. Essi, anzi, sapevano che la moltitudine è soggetta ad esaltarsi sino al parossismo per effetto di delirio, o a restare depressa in tutte le sue forze, sino a sembrare paralizzata, per effetto di paura eccezionale. E perciò s'ingegnavano, nell'uno e nell'altro caso, di ricondurre la calma nella società, con le loro arti religiose o terapeutiche.

Per es., quando i fedeli, in lunghe teorie, accorrevano al tempio di Esculapio, per ottenere la guarigione da una malattia, gli animi erano esaltati dal fervore religioso di quelli che impetravano la grazia, dalle narrazioni dei miracoli, di cui si diffondevano le più portentose notizie, e sopratutto da quella corrente di suggestione che si stabilisce subito in mezzo ad una

---

αί τῶν ἐκφρόνων βακχείων ἰάσεις — *Leg.* VII, II, 790, D — Così, mediante questa psicoterapia, riuscivano molte volte a calmare gli accessi furiosi — τὴν μανικὴν κίνησιν — e a produrre una tranquillità piacevole nell'animo dei malati — γαλήνην ἡσυχίαν τε ἐν τῇ ψυχῇ — *Leg.* VII, II, 791, A —, neutralizzando i moti muscolari del furioso, disordinati e scomposti, prodotti da stimoli interni, con quelli ritmici della musica, prodotti dagli strumenti.

La musica perciò era tenuta in gran pregio presso i Greci, perchè essa era adatta a ricondurre la mente umana dallo stato di mania furiosa a quella di salute — κἀτειργάσατο ἀντὶ μανικῶν ἡμῖν διαθέσεως ἕξεις ἔμφρονας ἔχειν — *Leg.* VII, II, 791, A.

Basti questo solo per provare di quanto i sacerdoti del paganesimo fossero superiori per buon senso ai preti cattolici, i quali, come si sa, durante il medio evo e buona parte dell'epoca moderna, confusero l'epilessia, l'isterismo e la mania furiosa con la stregoneria e con la demonomania, e, invece di curare i malati, li sottoposero a crudeli torture, o li bruciarono vivi, sui roghi, come indemoniati!

moltitudine ignorante, ma piena di fede, che sia dominata da una idea fissa e ossessiva. E però, quando qualche paralitico, per contratture isteriche, riusciva a camminare da se, si gridava al miracolo, e la folla diventava esaltata o pazza, come oggi nel santuario della madonna di Lourdes, si arriva sino al delirio, quando qualche isterica, refrattaria a tutte le arti della medicina, esce dalla piscina completamente guarita, almeno per il momento.

Ben diversamente dovea avvenire quando la folla, ignorante delle leggi della natura, rimaneva profondamente scossa da qualche grave avvenimento, fisico o sociale, di cui non sapesse darsi ragione, e perciò credeva che fosse sopraumana. Turbata nell'ordine delle sue conoscenze, subito era presa dalla paura, la quale, come un contagio, si diffondeva nella moltitudine, paralizzando le forze di essa, fisiche e morali.

In tutti questi casi la μανία, sia che derivasse da malattie umane — ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων —, sia che derivasse da esaltazione divina, come fu accennato più sopra, e come sarà dimostrato più ampiamente appresso, sia che alterasse la psiche di una singola persona, o di una moltitudine, produceva lo stesso effetto, cioè, l'allontanamento della mente del delirante dal consueto ordine delle sue abitudini — ἐξαλλαγὴ τῶν εἰωθότων νομίμων — *Phaedr.* XLVIII, 265, A —, perchè chi era colpito da questa malattia, perdeva, fra le altre, la coscienza del proprio *io*.

Υ

La terza specie di μανία era l'ispirazione poetica—μανία ποιητική—*Phaedr.* XLVIII, 265, B—. Essa alle volte è detta ispirazione divina — θεία ἐπίπνοια —, altre volte, esaltazione e delirio divino — κατοκωχή τε καὶ μανία — *Phaedr.* XXII, 245, A.

Secondo i miti si credeva che derivasse dalle muse — ἀπὸ Μουσῶν — *Phaedr.* XXII, 245, A —; XLVIII, 265, B. —. (1)

---

(1) In Omero perciò è detto che il canto viene dagli dèi: — τῷ — al poeta — θεὸς δῶκεν ἀοιδήν — *Od.* VIII, 44 —; θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἴμας παντοίας ἐνέφυσεν — *Od.* XXII, 347-8.

L'estro poetico era detto μανία, perchè, durante l'entusiasmo, in cui il poeta crea, senza avere coscienza delle sue creazioni, l'imaginazione aleggia senza freno pei campi delle visioni fantastiche, sollevando, in tal modo, la mente in un mondo inaccessibile alla fredda ragione, e ispirandola e incitandola a dare sfogo alla suggestione con canzoni e con ogni altro genere di poesia (1).

Di qui si vede che la vera poesia, secondo Platone, è quella che scaturisce inconsciamente nell'onda vertiginosa dell'estro, in cui il poeta, fuori di se, è in balia dell'imaginazione creatrice incosciente, dalla quale è trascinato, senza accorgersene; e perciò, cessato il momento dell'estro, non serba più memoria alcuna delle ripresentazioni che gli popolarono, a sua insaputa, il teatro della coscienza.

Il che significa che l'intuizione e la concezione del bello poetico, avviene in un momento d'incoscienza, perchè le imagini si riaffacciano spontaneamente e si combinano, senza alcuna riflessione, nella maniera più armonica, cioè, senza l'*amabilis insania*, come la chiamava Horatius — *Carm.* 3, 4, 5 — Senza estro, insomma, non ci può essere vero poeta.

Perciò colui, che senza ispirazione — ἄνευ μανίας — si presenta, secondo Platone, alle porte poetiche delle muse, credendo di poter diventare buono poeta, mediante la tecnica soltanto, non riesce a nulla di buono, poichè la poesia, che procede da chi ha l'imaginazione nello stato normale, svanisce in confronto di quella, che proviene da chi è riuscito a creare nella foga dell'ispirazione (2).

(1) τρίτη δ' ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχή τε καὶ μανία λαβοῦσα ἁπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχὴν ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα κατά τ' ᾠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν — *Phaedr.* XX, 245, A —.

(2) ὃς δ' ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται, πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς ποιητὴς ἐσόμενος, ἀτελὴς αὐτός τε καὶ ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς μαινομένων ἡ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφανίσθη — *Phaedr.* XXII, 245, A. — (1).

(1) Questa opinione è antica. Cicerone, richiamando le idee di Democrito

Qui Platone mostrò di avere un' idea chiara dell' azione, che l' imaginazione creatrice incosciente esercita sull' intuizione e sulla concezione dell' opera d' arte; se non che quello che egli diceva del poeta soltanto, come si sa, si deve dire di qualsiasi cultore delle arti belle, perchè, senza l' ispirazione incosciente, non si potrebbe spiegare il lampeggiare improvviso dell' intuizione estetica.

Però Platone, per cui l' uomo perfetto è quello, in cui il νοῦς è sempre presente a se stesso, non lasciò passare inosservato il fatto che l' ispirazione incosciente ha tanta parte nella vita degli uomini, ma non ne seppe valutare tutta l' importanza, come richiedeva la natura di questo fenomeno; anzi manifestò più d' una volta tutto il suo disprezzo per le azioni divisate o compiute senza coscienza, non essendo, secondo lui, valutabili eticamente.

Di qui quel senso d' ironia sottile, con cui Socrate soleva ridersi di quelli, i quali sostenevano che l' uomo morale è quello, in cui la virtù non sia nè innata, nè acquisita, — οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν—, ma vi sia per divina ispirazione, senza che v' intervenga la riflessione — ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ — *Meno,* XLII, 99, E —.

Egli non capì che la vita pratica, come quella teoretica non si può spiegare con la sola coscienza, perchè, oltre la forza impulsiva dell' istinto e del temperamento, vi è anche l' attività cerebrale incosciente, la quale prepara a nostra insaputa la trama più sottile della condotta di ognuno di noi, vuoi bisogni appena nascenti, vuoi aspirazioni ancora confuse, vuoi disegni vagamente abbozzati, i quali a poco a poco si delineano nel teatro della coscienza, acquistando forma e contenuto proprio, e così diventano obbietto di meditazione. Il che vuol dire che

---

e di Platone, disse: negat sine furore Democritus quemquam poetam magnum esse, quod idem dicit Plato — *De Divin.* I, § 80 —. Saepe audivi poetam bonum neminem, id quod a Democrito et Platone in scriptis relictum esse dicumt, sine inflammatione animorum existere posse et sine quodam adflatu quasi furoris — *De Orat.* 2, § 194, etc.

non c'è azione, i cui motivi iniziali non siano stati preparati negli ipogei dell'inconscio.

A Socrate tutto questo o sfuggì di mente, o dovette riuscire strano, perchè, se fosse stato vero che l'incosciente abbia anche efficacia nella vita pratica, si sarebbe dovuto affermare, per es., che gli uomini, cui sia affidata la cura dello Stato—οἱ πολιτικοί ἄνδρες —, non abbiano coscienza di quello che fanno nell'interesse della cosa pubblica, ma che, come i profeti, come gli indovini e come i poeti — siano divini—θείους—τ' εἶναι—, cioè, ispirati e infiammati da un dio, perchè, non avvertendo nulla di ciò che viene loro fuori di bocca, portano a compimento molte e grandi cose (1).

Però in tutto questo non vi è nulla di strano, quando si pensi che non c'è uomo, in cui l'imaginazione non lavori molto spesso inconsciamente, poco importi se in quest'uomo prevalga la vita teoretica o quella pratica, perchè tutti, sebbene in grado diverso, si possono chiamare ispirati — θείους —, come quelli che, pur non avendo coscienza, tuttavia portano a buon fine molte e grandi cose o coll'azione o con la parola (2).

Del resto, lo stesso Socrate, la cui imaginazione, ricostruttiva o costruttiva, come si sa, era assai limitata, provava che in certi momenti di esaltazione, durante i quali era dominato fortemente dall'importanza e dalla bellezza dell'argomento, attorno cui ragionava, si sentiva trascinato alla discussione, quasi senza volerlo o prevederlo, da una forza interiore, che avea dell'estro creativo, proprio degli artisti. Infatti, questo stato di sovraeccitazione fisio-psichica, di solito, egli non l'avvertiva durante le discussioni strettamente logiche e perciò poco sug-

---

(1) καὶ τοὺς πολιτικοὺς οὐχ ἥκιστα τούτων — dei profeti etc. — φαῖμεν ἂν θείους τ' εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν ἐπίπνους ὄντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ, ὅταν κατορθῶσι λέγοντες πολλὰ καὶ μεγάλα πράγματα, μηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσι — *Meno* XLI, 99, D. —

(2) Οὐκοῦν. . ., ἄξιον τούτους θείους καλεῖν τοὺς ἄνδρας, οἵτινες νοῦν μὴ ἔχοντες πολλὰ καὶ μεγάλα κατορθοῦσιν ὧν πράττουσι καὶ λέγουσι — *Meno,* XLI, 99, C —.

gestive di emozioni e quasi aride, perchè la ragione, fredda e impassibile, esercitava tutto il suo imperio; ma lo provava con una certa veemenza, quando, più per un bisogno educativo od estetico, anzichè polemico o logico, spiegava un mito, ovvero quando con la logica dei sentimenti suppliva alla deficienza probatoria della dialettica, e allora l'imaginazione avea la prevalenza sul ragionamento.

Perciò egli, che, di solito, era così parco nel mangiare e nel bere (1), quando si trovava a discorrere con gli amici, stando a banchetto con essi, prima di cominciare una discussione, faceva libazioni agli dèi, ovvero invocazioni speciali o si dava a bere — τρέπεσθαι πρὸς τὸν πότον — *Conv.* IV, 176, A — (2), forse convinto che il vino rende gli uomini più facilmente parlatori — λαλιστέρους ποιεῖ — *Arist. Probl.* sect. XXXI, 1 — , o forse anche per provocare l'estro in uno di quei suoi ragionamenti, i quali alle volte non si sa se siano piuttosto belli per l'arte anzichè per il nesso serrato della logica.

Quando egli si trovava in uno di questi momenti, felici per ispirazione — θεῖος ὁ τόπος — *Phaedr.* XV, 238, D —, o perchè fosse portato dal calore del vino — βιαζόμενος ὑπὸ οἴνου — a parlare con entusiasmo, o perchè l'argomento lo esaltasse, egli si sentiva fuori di se, invasato dall'estro — νυμφόληπτος —, come un poeta, che, durante il ditirambo, sia trascinato dall'ispirazione divina — θεῖον πάθος πεπονθέναι — *Phaedr.* XV, 238, C —. E in queste condizioni, contro l'usato, egli avea la parola facile e scorrevole e la frase gli usciva colorita e alata.

Per es., nel *Phaedrus,* mentre era tutto dato a parlare della natura dell'ἔρως, egli si sentì, ad un tratto, preso dall'entusiasmo — ὑπὸ τῶν Μουσῶν.... ἐνθουσιάζειν — *Phaedr.* XIX, 241, E—, sicchè il discorso gli veniva fuori piacevole e maraviglioso, come per incanto.

(1) Anche nel *Convivium* di Senofonte è detto lo stesso — " Se io parlo alquanto sboccato, non ve ne fate le maraviglie, perchè il calor del vino mi eccita.... a parlare liberamente „ — εἰ δὲ λαμυρώτερον λέγω, μὴ θαυμάζετε. Ὅ τε γὰρ οἶνος συνεπαίρει... παῤῥησιάζεσθαι — *Conviv.* c. VIII, 24.

(2) Xenoph. *Memor.* lib. I, c. III, 5.

In questi casi egli avea l'aria di un ispirato e parlava senza avere bisogno di eccitamenti (1); e i suoi stessi uditori, i quali sapevano che nelle condizioni normali egli non avea uno stile fiorito nell'arte del dire, rimanevano compresi di stupore, ascoltandolo religiosamente. Alcibiade, anzi, raccontava che, al solo sentirlo parlare in uno di questi momenti d'ispirazione, così rari nella vita di Socrate, si commuoveva a tal punto che il cuore gli batteva più che se fosse stato eccitato dalla danza dei Coribanti, e per la troppa emozione piangeva. — *Conv.* XXXII, 215, E.

Però Socrate dichiarava che, quando egli era nello stato di sovraeccitazione intellettuale, non avea coscienza del suo discorso e dimenticava subito quello che poco prima avea detto (2). Egli in questo caso si lasciava trascinare dall'impeto del ragionamento, fatto nella forma più elevata, e, a pensarci, pareva che piuttosto facesse versi eroici — *Phaedr.* XIX, 241, E.

Platone, del resto, riconosceva negli oratori una forza suggestionatrice, più o meno grande, secondo l'abilità personale di essi. I sofisti erano maestri in quest'arte, perchè ognuno di essi parlava come se fosse preso da un divino furore — ὁπόθεν ἂν τύχῃ ἕκαστος αὐτῶν ἐνθουσιάσας—; sicchè, sorgevano spontanei— αὐτόματοι ἀναφύονται — nelle città greche, appena si risvegliava la loro disposizione naturale. — *Theaet.* XXVII, 180, C.

A maggior ragione, poi, l'artista ha bisogno dell'ispirazione, cioè, della sovraeccitazione cerebrale, per intuire le visioni, cui vuol dare forma e vita, e per trarle fuori dalla sua mente, di getto, senza dare ascolto all'opera lenta e discorsiva della riflessione; e perciò, quando si trova nel momento dell'estro, non è più *compos sui,* ma vagando per il mondo dell'imaginazione, crea le forme sensibili del bello senza sapere di crearle.

---

(1) Un esempio meraviglioso dell'ispirazione, incosciente, dovuta all'ebbrezza del vino, è l'apoteosi che Alcibiade fece di Socrate nel *Conv.* XXX e XXXVII.

(2) ἀλλ' εἰπέ, καὶ τόδε — ἐγὼ γάρ τοι διὰ τὸ ἐνθουσιαστικὸν οὐ πάνυ μέμνημαι — *Phaedr.* XLVI, 263, D —.

L'estro, infatti, si può dire un rapimento spirituale, durante il quale la mente dell'artista si allontana da se (1). Quando perciò l'artista si trova in un momento di libera ispirazione, è, senza saperlo, gravido del suo tema; sicchè, per usare un'espressione platonica, sente avvicinarsi il parto, ma non sta a lui volerlo o non volerlo, non dipendendo dalla sua coscienza, cioè, dalla riflessione o dalla libera volontà (2).

E però l'estro per Platone è una virtù divina — θεία δύναμις —, la quale, mentre rende l'artista in genere, il poeta in ispecie, quasi inconscio — ἔκφρων — di ciò che si svolge vertiginosamente nel teatro della coscienza, lo trascina irresistibilmente nei campi della fantasia, senza che gliene sia dato di accorgersene. " Perciò vi è stata un'opinione, affermata in tutti i tempi da noi e che da tutti gli altri è stata accettata, ed è che un poeta, assiso sul tripode della Musa, più non è padrone di se, ma pari ad una sorgente, che sempre scorre, effonde tutto quello che si presenta alla sua imaginazione „ (3).

In realtà, il momento, in cui il poeta dà libero corso alle sue visioni estetiche, sfugge al dominio della riflessione, perchè l'estro appartiene all'attività inconscia dei centri cerebrali, i quali lo preparano a nostra insaputa. Ben è vero che, per il modo con cui si avvera, sembra che sia sorto *ex nihilo,* ma è anche vero che esso non è più improvviso del lampo, del quale si avvertono gli effetti luminosi, mentre passarono inosservate le condizioni metereologiche necessarie all'avvenimento di questo fenomeno ottico.

Nell'estro avviene un fatto analogo. Il poeta, fuori di se, per la sovraeccitazione mentale, in cui si trova, è portato inconsciamente, dalle ali della fantasia, nel mondo delle visioni, e

(1) Horatius perciò disse con molta esattezza: " Quo me, Bacche, rapis tui — Plenum? „ — *Carm.* III, 25, 1.

(2) v. B. Croce — *Estetica*, p. 54. Sandron, 1902.

(3) παλαιὸς μῦθος . . ., ὑπό τε αὐτῶν ἡμῶν ἀεὶ λεγόμενός ἐστι καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσι ξυνδεδογμένος, ὅτι ποιητής, ὁπόταν ἐν τῷ τρίποδι τῆς Μούσης καθίζηται, τότε οὐκ ἔμφρων ἐστίν, οἷον δὲ κρήνη τις τὸ ἐπιὸν ῥεῖν ἑτοίμως ἐᾷ — *Leg.* IV, IX, 719, C —.

perciò non appercepisce nulla di quel lavorio cerebrale, che si sottrae alla vigilanza della coscienza, durante il quale, senza prevederne le particolarità, egli intuisce l'opera d'arte, nelle sue linee generali, come se la creasse di getto: e solo più tardi, svanito l'estro, la fa oggetto delle sue meditazioni, e così riesce a perfezionarla e ad abbellirla con la riflessione e col ragionamento.

Platone, anche lui distingueva nella concezione dell'opera d'arte questi due momenti creativi: uno intuitivo, e perciò, in massima parte, inconscio, durante il quale l'artista scopre le visioni estetiche, senza avere consapevolezza del lavorio preparatorio, con cui la mente ha *ruminato*, in forza di un certo automatismo, per usare questa imagine dello Schopenhauer, le idee e i sentimenti, che si trovavano allo stato latente dentro di essa; l'altro, riflessivo o discorsivo, e perciò cosciente, con cui le imagini concepite inconsciamente, diventano obbietto della meditazione e del ragionamento. I poeti, egli diceva, non fanno per iscienza le cose che fanno, ma per una certa disposizione naturale (1).

Durante il furore dell'estro la musa li riempie d'ispirazione — ἡ Μοῦσα ἐνθέους ποιεῖ αὐτή —, ed essi, quando sono così ispirati — ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι — *Io,* V, 533, E — , compongono quei carmi meravigliosi, che non sono opera umana, nè possibili a farsi da uomini, essendo veramente creazioni divine e proprie degli dèi (2).

La ragione è che nel concepire le imagini poetiche, essi non cantano per arte, ma per divina ispirazione (3). Il poeta, per-

(1) ὅτι οὐ σοφίᾳ ποιεῖν ἃ ποιεῖν, ἀλλὰ φύσει τινί —, che li fa esaltati, come quelli che vaticinano l'avvenire — ἐνθουσιάζοντες, ὥσπερ οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμῳδοί —; ed è perciò che dicono molte e belle cose, senza sapere di dirle — καὶ γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι — *Apol.* VII, 22, C—.

(2) οὐκ ἀνθρώπινά ἐστι τὰ καλὰ ταῦτα ποιήματα οὐδὲ ἀνθρώπων, ἀλλὰ θεῖα καὶ θεῶν — *Io*, V, 533, E —.

(3) οὐ γὰρ τέχνῃ ταῦτα λέγουσι, ἀλλὰ θείᾳ δυνάμει — *Io,* V, 534, C —.

ciò veniva considerato come un *medium* tra gli uomini e le potenze sovraumane, il quale concepisse le visioni estetiche più belle, nello stato d'incoscienza, qual'è quello dell'ispirazione (1).

Infatti, se la poesia fosse il prodotto dell'abilità pratica — τέχνη — del poeta, ognuno di essi, osservava Platone, dovrebbe, a parità di condizioni, raggiungere lo stesso grado di perfezione in quei componimenti poetici, in cui si è esercitato, e in tutti quegli altri, in cui si potrebbe esercitare. Ma poichè i poeti concepiscono molte e belle imagini intorno agli argomenti, che vogliono illustrare, non per arte — οὐ τέχνῃ —, ma per una forza divina, irresistibile — ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ —, ciascuno, secondo la propria inclinazione naturale — κατὰ φύσιν —, si mostra, a preferenza, suscettibile soltanto di quella specie d'ispirazione divina, — κατὰ θεόν — *Leg.* II, IV, 682, A —, verso cui è portato; e perciò vediamo che uno riesce meglio — καλῶς ποιεῖν — nel ditirambo, un altro nelle odi, questo nei giambi, quello nell'epica, e così via — *Io,* V, 534, C; VII, 536, B-C.

Non per nulla presso gli antichi i poeti furono considerati divini — θεῖοι — e onorati come gli interpreti dei pensieri arcani degli dèi. Essi perciò erano detti vati, perchè, come i μάντεις, che furono poeti, avevano bisogno dell'ispirazione divina (2).

---

(1) L'idea che il poeta fosse un ispirato, un *medium* incosciente, durante lo stato dell'estro delirante, era comune fra gli antichi. Infatti, secondo un proverbio si diceva: " *aut insanit homo, aut versus facit* ". Del resto, ebbero questa stessa opinione anche i poeti e i filosofi anteriori a Platone, a cominciare da Omero, da Antistene e da Democrito. Di quest'ultimo Horatius disse: Credit et excludit sanos Helicone poetas — Democritus — *De arte poet.* v. 296. — Però la ragione psico-fisiologica dell'ispirazione dell'artista rimase ignota a tutti.

Per avere una spiegazione positiva bisogna arrivare ad Aristotile, che comprese a meraviglia la natura dell'imaginazione creatrice incosciente. " Sotto gli effetti congestive del capo, egli disse, molti individui diventano poeti, indovini e Sibille... ; mentre nello stato normale di salute non sanno fare versi di sorta ". *De pronost.* I, 7.

(2) Platone perciò diceva che i poeti sono divini — θείους εἶναι —; alle volte li chiamò schiatta divina: θεῖον ... καὶ τὸ ποιητικὸν ἐνθεαστικὸν ... γένος ὑμνῳδοῦν — *Leg.* II, IV, 682, A —. Altre volte, figli degli dèi: come i profeti — θειῶν παῖδες, ποιηταὶ καὶ προφῆται τῶν θεῶν — *Resp.* II, VIII, 366, B—, come i quali, preannunziano il futuro — οἳ στόμασι θειοτέροις τὰ περὶ τὸν βίον θεσπιῳδοῦσιν — *Ax.* VI, 367, D.

Ora, gli uni e gli altri agiscono nello stato d'incoscienza, perchè non hanno consapevolezza alcuna delle cose che dicono — μηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσιν — *Meno,* XLI, 99, D.

Ed è vero. L'uomo di genio lavora senza coscienza, e perciò non ricorda più nulla di ciò che ha così creato, quando egli ritorna alla coscienza.

È noto, infatti, " che tutti i buoni poeti epici fanno i loro poemi, non per magistero d'arte, ma perchè sono invasati dall'ispirazione delle muse; lo stesso è a dire dei poeti melici di valore, i quali, come i Coribanti, quando danzano, sono fuori di se, nel fare le belle odi, e però, appena sentono l'impeto dell'armonia o del ritmo, diventano pieni d'entusiasmo e sono agitati veementemente „ (1).

" Pertanto, come le baccanti, quando sono invasate, vanno — a loro credere — attingendo miele e latte dai fiumi, e, quando sono padrone di se, non fanno nulla di tutto questo, così i poeti melici dicono che, durante l'estro, la loro psiche vola, come le api; ed essi dicono che a noi portano il miele, che sono andati a raccogliere dalle fonti, dai giardini e dai boschetti delle muse (2). Ed affermano il vero, perchè il poeta è qualche cosa di leggiero, di alato e di sacro ed è buono a nulla, se non è ispirato dal dio e se non è nello stato di entusiasmo e se la mente di lui non pellegrina liberamente „ (3).

---

(1) πάντες γὰρ οἵ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλὰ ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα καὶ οἱ μελοποιοὶ οἱ ἀγαθοὶ ὡσαύτως, ὥσπερ οἱ κορυβαντεῶντες οὐκ ἔκφρονες ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσν, ἀλλ' ἐπειδὰν ἐμβῶσιν εἰς τὴν ἁρμονίαν καὶ εἰς τὸν ῥυθμὸν βακχεύσουσι μαὶ κατεχόμενοι — *Io,* V, 533 E —.

(2) ὥσπερ αἱ βάκχαι ἀρύτονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἔμφρονες δὲ οὖσαι οὔ, καὶ τῶν μελοποιῶν ἡ ψυχὴ τοῦτο ἐργάζεται, ὅπερ αὐτοὶ λέγουσι. λέγουσι γὰρ δήπουθεν πρὸς ἡμᾶς οἱ ποιηταί, ὅτι ἀπὸ κρηνῶν μελιρρύτων ἐκ Μουσῶν κήπων τινῶν καὶ ναπῶν δρεπόμενοι τὰ μέλη ἡμῖν φέρουσιν ὥσπερ αἱ μέλιτται, καὶ αὐτοὶ οὕτω πετόμενοι — *Io,* V, 534, A —.

(3) κουφὸν γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστι καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν, καὶ οὐ

L'arte, infatti, è il prodotto della libera ispirazione.

Ora, se si leva quel senso di disprezzo, che traspare nel *Io*, nel *Meno*, nell'*Apologia*, nelle *Leges*, nella *Respublica*, etc., con cui Platone trattava i poeti di mestiere, come quelli, che, sotto l'influsso dell'estro, non aveano coscienza di ciò che dicessero; ovvero, se si leva quel senso d'ironia sottile, con cui egli spesso si burlava dei rapsodi, i quali, per dare ad intendere che erano uomini di genio, si davano l'aria di invasati o si attribuivano la potestà di potere suggestionare i loro uditori — *Io*, VII, 536, *passim* —, è certo, che Platone riconobbe che gli artisti, nel concepire le forme del bello, non hanno coscienza delle loro stesse concezioni, perchè nel momento creativo essi sono fuori di se — ἔκφρονες —, esaltati — κατεχόμενοι—, sotto l'azione di una forza sopraumana — θεία δύναμις, θεία μοῖρα, κατακωχή —, che sono i modi con cui si manifesta la θεία μανία nella ποιητική (1).

πρότερον οἷός τε ποιεῖν, πριν ἂν ἔνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῇ — *Io*, V, 534, B —.

(1) Platone, in generale, avea poca stima dei poeti — v. *Leg.* II, c. II e III, 654 *e seg.* —, perchè, avendo questi bisogno dello stato d'incoscienza per creare, non sono capaci di distinguere il bene dal male — τὸ τῶν ποιητῶν γένος οὐ πᾶν ἱκανόν ἐστι γιγνώσκειν σφόδρα τά τε ἀγαθὰ καὶ μή — *Leg.* VII, IX, 801, B — e perciò voleva che nel suo Stato ideale, fosse limitata la loro libertà di creazione — *Leg.* VII, IX, 801, D — ; VII, X, 802, B, C, —. *Leg.* VIII, I, 829, C-E —; *Resp.* III, XII, 401, B. —

Di Omero però ebbe grande stima — *Io*, V, 530, B —; *Resp.* X, I, 595 B —, perchè i versi di questo poeta erano stati fatti, a suo credere, parte secondo l'ispirazione degli dèi, parte secondo la naturale disposizione del poeta. — *Leg.* III, IV, 682, A —. Ma questa stima, per quanto grande, non fu illimitata, perchè Omero, come artista, non fu diverso, dagli altri poeti epici o tragici, tanto vero, che, come costoro, fu poeta *mimetico*, avendo rivolto sempre l'arte sua ad eccitare la parte irrazionale dell'anima, cioè, i sensi e le passioni — *Resp.* X, VII, 606-7, E-A, *passim*.

Secondo Platone, il difetto principale di tutti i poeti, comici, tragici o epici, è che essi, coltivando l'imaginazione, ma non la ragione, si limitano a descrivere le parvenze delle cose — φαντάσματα, εἴδωλα — e perciò della natura delle cose hanno opinioni — δόξαι —, ma non conoscenze scientifiche — ἐπιστῆμαι —. Essi, infatti, non vanno mai in cerca di ciò che è intelligibile, — τὰ νοούμενα —, cioè, dell'essere in se e per se; e intanto, in-

δ

La quarta ed ultima specie della μανία è l'ἐρωτική, che, secondo il mito, derivava da Afrodite e da Eros.

Gli antichi la reputavano la forma più eccellente di esaltazione divina (1), perchè traeva origine da ottime cause per colui che ne era posseduto o ne era partecipe (2). Infatti, la mente di chi è preso da questo delirio divino, si innalza, a poco a poco, dal mondo fenomenico, popolato dalle forme del bello sensibile, verso le regioni del mondo noumenico, dove splendono le *idee* eterne ed immutabili del vero, del bello e del buono, che essa, libera dalle passioni corporee, può contemplare, di per se, nella loro essenza e purità (3).

---

gannando se stessi e gli altri, trattano le loro fantasmagorie come se fossero verità assolute — *Resp.* X, III e IV, 598 — 601 — *passim.*

I poeti perciò sono tutti imitatori del vero — μιμεταί —, non ricercatori di verità — *Resp.* X, IV, 600, E — *Tim.* II, 19, D.

Ora, siccome Platone subordinò la dottrina estetica e quella gnoseologica, ontologica ed etica, come sarà esposto nel § seguente, egli voleva cacciati i poeti dal suo Stato ideale — *Resp.* X, VI, 605, A, B —, o almeno voleva limitata rigorosamente la loro libertà di creazione, piuttosto corruttrice che educatrice.

Di qui si vede che la poesia *mimetica* e la filosofia sono, secondo questo filosofo, nemiche, perchè vi è una differenza sostanziale tra l'una e l'altra — ὅτι παλαιὰ μέν τις διαφορὰ φιλοσοφίᾳ τε καὶ ποιητικῇ — *Resp.* X, VIII, 607, B —.

Ma della vera poesia, ispirata alla filosofia, che sia destinata ad educare mente e cuore, come spesso fa la lirica, Platone ebbe un concetto elevatissimo, e in questo senso disse che i poeti ὥσπερ πατέρες τῆς σοφίας εἰσὶ καὶ ἡγεμόνες — *Lysis.* X, 214, A —. Chi ne vuole sapere di più legga: Friedrich. Stählin—*Die Poesie in der platonischen Philosophie.* München, 1901.

(1) μανίαν ἐφήσαμέν τε ἀρίστην εἶναι — *Phaedr.* XLVIII, 265, B —; αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη — *Phaedr.* XXX, 249, E.

(2) ἐξ ἀρίστων τῷ τε ἔχοντι καὶ τῷ κοινωνοῦντι αὐτῆς γίγνεται — *Phaedr.* XXX, 249, E —.

(3) Di qui si vede che questa specie di μανία è la sorgente dell'estetica, almeno nel modo con cui la intendeva Platone. L'arte è un mezzo di ele-

Ora, ecco in qual modo, secondo Platone, avviene questa elevazione spirituale dall' amore fisico all' amore intellettuale, dall' amore per le belle forme all' amore per le belle anime, cioè, da ciò che è bello a ciò che è buono in se e per se, che è la vera bellezza estetica e morale ad un tempo.

Il concetto fondamentale di questa ascensione meravigliosa, che va dal sensibile all' intelligibile, è questo, che, cioè, la psiche umana tende a purificarsi continuamente, in virtù di una forza misteriosa, che la sospinge incessantemente verso la catarsi e la perfezione assoluta. Questa potenza psico-motrice è l' ἔρως, l' amore, il quale, mentre genera in ogni uomo il bisogno invincibile di raggiungere la purificazione — κάθαρσις — più completa, sotto l' aspetto intellettuale, estetico e morale, verso cui ognuno di noi aspira, subisce una serie di metamorfosi, attraverso le quali da sensuale — ὕβρις, ἐπιθυμία ἄλογος — diventa intellettuale — τῶν καλλίστων ἡ σοφία —, mutandosi da piacere fisico — ἐπιθυμία ἡδονῶν — in piacere spirituale — φιλοσοφία —; da passione brutale — ἐρωτικὸν πάθος — e cieca — σκαιόν τινα ἔρωτα — in sentimento umano, ma razionale per tutto ciò che è divino — θεῖον — *Phaedr.* XLIX, 266, A — e bello — καλόν — (1).

Quando la psiche umana, è ancora inconscia di se, l' ἐρωτικὼν πάθος, che si manifesta da principio come bisogno genesiaco, è irrazionale, ed è diretto a possedere qualche cosa che non si sa, nè è possibile precisare — ἔρως πρῶτον τινῶν — *Conv.* XXI, 200, E —; cioè, si avverte come un certo desiderio, ma indefinito — ἐπιθυμία τις — *Phaedr.* XIV, 237, D —, perchè in queste condizioni non si conosce ciò che si desidera. Considerato come un bisogno, vago e indeterminato, che

---

vazione della mente umana dal sensibile all' intelligibile, dal εἴδωλον all' ἰδέα, dal fenomeno al noumeno. Il che vuol dire che l' estetica, nelle sue espressioni più elevate, finisce con l' ontologia e con la gnoseologia, e perciò, è diretta non ad esprimere l' intelligibile mediante il sensibile, ma a far comprendere che il bello in se, lungi dal potersi percepire coi sensi, si intuisce con la pura ragione, come il vero e come il buono, dai quali non è separabile.

(1) Xenoph. — *Memor.*, ed. Didot., III, c. 8, IV, c. 6.

ci spinge a far cessare lo stato di disagio, in cui si trova chi per la prima volta lo avverte, l' ἔρως si può dire una forma dell' ὄρεξις o dell' ὁρμή, cioè, dell' *appetito*, perchè, come questo, tende al piacere, senza però conoscerne il modo e la ragione.

Poi, a misura che la psiche comincia ad acquistare coscienza di se e conoscenza delle cose sensibili, l' ἔρως diventa una ἐπιθυμία, propriamente detta, cioè, un desiderio, vero e proprio, definito, perchè in questo stato chi lo prova, sente il bisogno di possedere quelle cose che ha percepite per lo innanzi e del cui possesso momentaneamente manca (1).

Ma anche in questo caso la psiche spesso ha aspirazioni— ἐπιθυμίαι — vaghe, prima ancora di conoscere le cose che desidera, cioè, prima di averle esperimentate, perchè i desiderj determinati o definiti sono preceduti da quelli indeterminati o indefiniti.

Resta, per altro, vero questo principio, come fu già accennato a suo tempo, che, cioè, chi desidera, desidera sempre le cose, di cui momentaneamente è privo, e non mai quelle che possiede (2).

Da prima l' ἔρως è desiderio del possesso delle cose particolari e perciò concrete, di cui in un dato momento si sente la mancanza; di poi, diventa desiderio del possesso di beni generali e perciò anche astratti, come, per es., della felicità, la quale è il massimo e il più forte amore sensibile, che l'uomo possa provare (3).

Perciò l' amore fisico è il desiderio di possedere per sempre un dato bene (4).

---

(1) ἔπειτα... τούτων ὧν ἂν ἔνδεια παρῇ αὐτῷ — *Conv.* XXI, 200, E —.

(2) ὁ ἐπιθυμῶν τοῦ μὴ ἑτοίμου ἐπιθυμεῖ καὶ τοῦ μὴ παρόντος, καὶ ὃ μὴ ἔχει καὶ ὅ μὴ ἔστιν αὐτὸς καὶ οὗ ἐνδεής ἐστι — *Conv.* XXI, 200, E —.

(3) ἐστί πᾶσα ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν, ὁ μέγιστός τε καὶ δολερὸς ἔρως παντί. — *Conv.* XXIV, 205, D —.

(4) ἐστί... ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι ἀεὶ — *Conv.* XXIV, 206, A —,

Esso si manifesta spontaneamente, appena l'animale è atto alla generazione. La ragione è che il liquido seminale, essendo dotato di psiche e perciò di respirazione, in quella parte dove spira, genera un desiderio di spargersi fuori, facendo nascere così il bisogno di procreare (1).

I bruti, che sono sforniti della parte razionale della psiche — *Resp.* IV, XV, 441, B —, nel periodo degli amori si trovano in tale stato di sovraeccitazione nervosa e di parossismo che sembrano tutti malati — νοσοῦντά τε πάντα θηρία —, tanto è impulsivo l'istinto della procreazione e quello della nutrizione della prole, per la cui cura i genitori soffrono moltissimo e fin anco ne muoiono (2).

Gli uomini, alla loro volta, nel soddisfare il bisogno genesiaco, da prima si comportano come i bruti, perchè l'amore sessuale, se non è rischiarato dalla ragione, non differisce da quello delle specie inferiori; tanto vero, che i più degli uomini, prima di innamorarsi della bellezza della psiche della persona amata, si lasciano ammaliare dalla bellezza del corpo (3).

Ora, Platone, da quell'idealista che era, non trovava una passione più grande, più ardente, ma più insana, dell'amore genesiaco (4).

---

(1) ὁ δὲ — quella parte dello — σπέρμα — ἅτ' ἔμψυχος, ὢν καὶ λαβὼν ἀναπνοὴν τοῦθ' ᾗπερ ἀνέπνευσε, τῆς ἐκροῆς ζωτικὴν ἐπιθυμίαν ἐμποιήσας αὐτῷ τοῦ γεννᾷν ἔρωτα ἀπετέλεσε — *Tim.* XLIV, 91, B —.

(2) οὐκ αἰσθάνει ὡς δεινῶς διατίθεται πάντα τὰ θηρία, ἐπειδὰν γεννᾷν ἐπιθυμήσῃ, καὶ τὰ πεζὰ καὶ τὰ πτηνά, νοσοῦντά τε πάντα καὶ ἐρωτικῶς διατιθέμενα, πρῶτον μὲν περὶ τὸ ξυμμιγῆναι ἀλλήλοις, ἔπειτα περὶ τὴν τροφὴν τοῦ γενομένου, καὶ ἕτοιμά ἐστιν ὑπὲρ τούτων καὶ διαμάχεσθαι τὰ ἀσθενέστατα τοῖς ἰσχυροτάτοις καὶ ὑπεραποθνήσκειν, καὶ αὐτὰ τῷ λιμῷ παρατεινόμενα ὥστ' ἐκεῖνα ἐκτρέφειν, καὶ ἄλλο πᾶν ποιοῦντα — *Conv.* XXVI, 207, A —.

(3) πολλοὶ τῶν ἐρώντων πρότερον τοῦ σώματος ἐπιθύμησαν — *Phaedr.* VIII, 232, E —.

(4) Μείζω δέ τινα καὶ ὀξυτεράν . . . γε μανικωτέραν ἔχεις εἰπεῖν ἡδονὴν τῆς περὶ τὰ ἀφροδίσια: — *Resp.* III, XII, 403, A —.

La ragione è che negli uomini la facoltà istintiva degli organi genitali, la cui natura è incoercibile e imperiosa, come quella di un animale che non ubbidisca alla ragione, cerca di sottomettersi tutte le cose con la violenza delle furiose libidini (1).

All'appressarsi di questo bisogno, gli uomini, come i bruti, divengono preda di una febbre ardentissima, che li consuma con estrema violenza e li fa cadere in uno stato di sovraeccitazione, la quale ha della follia (2). Il che prova che l'amore sensuale è per tutti gli animali, irragionevoli o ragionevoli, una malattia — νόσημα — *Leg.* VI, XXII, 783, A —, μανία γάρ τινα ἐφήσαμεν εἶναι τὸν ἔρωτα — *Phaedr.* XLVII, 265, A —, non solo perchè perturba profondamente le loro abitudini, ma anche perchè, per essere soddisfatto, ha bisogno di una voluttà esagerata, la quale ci fa alienati di mente non meno del dolore (3).

Limitando questo esame alla nostra specie, l'ἔρως prima si manifesta come una forza psico-motrice irrazionale — ὕβρις —, come una aspirazione originaria verso il piacere — ἐπιθυμία ἡδονῶν ἔμφυτος —, la quale trascina fatalmente gli uomini alla concupiscenza, perchè impera ciecamente su di essi (4).

Ed è una passione così ardente che la psiche di chi la subisce di notte non può dormire e di giorno non può fermarsi dove si trova....; sicchè chi ne è preso spasima e si conduce come un forsennato e non stima cosa alcuna più pregevole della persona amata, anzi si dimentica della madre, dei fra-

---

(1) διὸ δὴ τῶν μὲν ἀνδρῶν τὸ περὶ τὴν τῶν αἰδοίων φύσιν ἀπειθές τε καὶ αὐτοκρατὲς γεγονός, οἷον ζῶον ἀνυπήκοον τοῦ λόγου, πάντων δι' ἐπιθυμίας οἰστρωδεὶς ἐπιχειρεῖ κρατεῖν — *Tim.* XLIV, 91, B.

(2) ἔρως ὀξύτατος... διαπυρωτάτους δὲ τοὺς ἀνθρώπους μανίαις ἀπεργέζαται πάντως, ὁ περὶ τὴν τοῦ γένους σποράν, ὕβρει πλείστῃ καόμενος — *Leg.* VI, XXII, 783, A —.

(3) ἡδονὴ ὑπερβαλλούσῃ... ἥ γε ἔκφρονα ποιεῖ οὐχ ἧττον ἢ λύπη — *Resp.* III, XII, 402, E —.

(4) ἐπιθυμίας ἄλογος ἑλκούσης ἐπὶ ἡδονὰς καὶ ἀρξάσης ἐν ἡμῖν τῇ ἀρχῇ — *Phaedr.* XIV, 238, A —.

telli, di tutti gli amici e non si addolora, ancora quando gli si consumassero tutti gli averi per sua negligenza (1).

Secondo Platone, insomma, l'ἔρως sensuale nell'uomo presenta tutti i caratteri etiologici della μανία, cioè, del delirio monomaniaco, il quale sconvolge lo stato normale della coscienza, alterando profondamente il corso regolare del lavoro intellettuale, emozionale e volizionale della psiche. Si può dire perciò che chi ama, a parità di condizioni, è più malato di chi non ama (2).

Ora, quando l'amore è diventato una vera passione, umilia la dignità umana; e perciò è giusto biasimare chi ne è preso a tal punto da perdere il senno — τοῦ ἐρῶντος τὸ ἄφρον ψέγειν — *Phaedr.* XI, 236, A —, potendosi dire che è diventato cieco, ma dell'intelletto. Tanto vero, che, dominato dalla veemenza della passione, giudica male ciò che è giusto, buono e bello, sostenendo che si debba in ogni caso stimare di più l'obbietto del suo amore, che è così irrazionale, anzichè quello del vero amore, cioè, dell'amore illuminato dalla ragione (3).

Durante questo stato passionale o morboso, in cui il campo della coscienza si restringe grandemente, perchè si riduce ad uno stato di monoideomania, così bene descritto da Platone — v. *Phaedr.* XXXII, *passim* — le facoltà psichiche, irrazionali e razionali, sono tutte alterate più o meno gravemente; e però chi è travagliato dall'ἐρωτικὸν πάθος, sembra fuori di se, come uno che si trovi invasato da un accesso di follia furiosa.

---

(1) ἀπορούσα λυττᾷ, και ἐμμανὴς οὖσα οὔτε νυκτὸς δύναται καθεύδειν οὔτε μεθ' ἡμέραν οὗ ἂν ᾖ μένειν . . . ; οὐδέ τινα τοῦ καλοῦ περὶ πλείονος ποιεῖται, ἀλλὰ μητέρων τε καὶ ἀδελφὸν καὶ ἑταίρων πάντων λέληστατ, καὶ οὐσίας δι' ἀμελείαν ἀπολλυμένης παρ' οὐδὲν τίθεται — *Phaedr.* XXXII, 251, D-E; 252, A —.

(2) τὸ μὲν τὸν ἐρῶντα τοῦ μὴ ἐρῶντος μᾶλλον νοσεῖν δώσω σοι ὑποτίθεσθαι — *Phaedr.* XII, 236, B —.

(3) τυφλοῦται γὰρ περὶ τὸ φιλούμενον ὁ φιλῶν, ὥστε τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κακῶς κρινεῖ, τὸ αὑτοῦ πρὸ τοῦ ἀληθοῦς ἀεὶ τιμᾷν δεῖ ἡγούμενος — *Phaedr.* IV, 731, E —.

Gli innamorati stessi, infatti, confessano che essi, in questo stato passionale, sono piuttosto malati, anzichè sani di mente; e, mentre hanno coscienza di essere così malati, non sono buoni a governare se medesimi (1), perchè diventano ipoabulici, disbulici o abulici.

Platone pertanto diceva che l'amore è un tiranno — τύραννος ὁ Ἔρως λέγεται — *Resp.* IX, II. 573, B —, perchè diventa signore della psiche—ὁ προστάτης τῆς ψυχῆς—*Resp.* IX, II, 573, B—, cioè, della ragione; ed essendo esso una passione accompagnata da furore e che apporta delirii—δορυφορεῖται τε ὑπὸ μανίας καὶ οἰστρᾷ — *Resp. loc. cit.*—, rende schiavo chi la subisce, vivendo l'amore in costui senza governo e legge di sorta, da quel monarca assoluto che è — (2).

È certo che tutti gli animali, non esclusi gli uomini, sono soggetti all'influenza di questo ἔρως genesiaco, che è, per l'origine, nativo — ἔμφυτος—, mentre, per l'azione che esercita, è ardentissimo — διαπυρώτατος —, acutissimo — ὀξύτατος—, perchè, realmente parlando, è il più vivo dei bisogni animali, — μεγίστη χρεία — *Leg.* VI, XXII, 783, A —. Nessun altro bisogno è più ardente di questo istinto e di questo desiderio — τούτου τοῦ ἔρωτος καὶ τῆς ἐπιθυμίας — *Conv.* XXVI, 207, A — che si sente, quando la specie vuole assicurare la sua esistenza e la sua eternità.

La ragione è che l'amore genesiaco, tanto nei bruti quanto negli uomini, è determinato da quel bisogno istintivo, per cui la vita, anche prima che l'animale lo sappia, vuole essere tramandata da una generazione all'altra, quasi che vi fosse, per dirla con Schopenhauer, *il genio della specie,* che, come un dio tutelare, perpetui la vita. In questo senso Platone diceva che la generazione negli organismi mortali è qualche cosa

(1) καὶ γὰρ αὐτοὶ ὁμολογοῦσι νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν, καὶ εἰδέναι ὅτι κακῶς φρωνοῦσιν, ἀλλ' οὐ δύνασθαι αὐτῶν κρατεῖν — *Phaedr.* VI, 231, D —.

(2) τυραννυκῶς ἐν αὐτῷ ὁ ἔρως ἐν πάσῃ ἀναρχίᾳ καὶ ἀνομίᾳ ζῶον, ἅτε αὐτὸς ὢν μόναρχος — *Resp.* II, III, 575, A —.

di eterno e di immortale, perchè, mentre scompare l'individuo, sopravvive, mediante quell'istinto, la specie, attraverso le nascite e le agonie dei singoli individui (1). È un fatto che in ogni animale esiste il desiderio dell'immortalità (2).

Questa tendenza all'immortalità biologica — ἀθανασίας τὸ ἐπιθυμεῖν —, cioè, non solo della psiche, ma anche del corpo — *Conv.* XXVI, 208, B—, in tutti gli animali è allo stato istintivo, e negli uomini fa sentire la sua virtù prima ancora che la loro mente se ne dia ragione, " perchè la natura mortale, per quanto è in essa, aspira ad esistere sempre e ad essere immortale, " cioè, imperitura (3). Il che si raggiunge mediante la generazione, con la quale ciò che è mortale partecipa dell'immortalità — θνητὸν ἀθανασίας μετέχει — *Conv.* XXVI, 208, B —.

E questa è la ragione, per cui ogni animale ha amore per la prole (4).

Poi, questo bisogno nell'uomo diventa obbietto di riflessione, e perciò, con lo sviluppo della ragione, si vede che ognuno di noi tende all'immortalità, non solo a quella biologica, ma anche a quella morale, cioè, a quella del buon nome, la quale si può conseguire con le opere virtuose.— *Conv.* XXVII, 208 C *e seg.*

Infatti, gli uomini compiono le azioni più belle e più buone, perchè amano l'immortalità — τοῦ γὰρ ἀθανάτου ἐρῶσιν — *Conv.* XXVII, 208. E —.

In questo caso però si procrea non più col corpo — *Conv.* XXVII, 208, E—, ma con la psiche—*Conv.* XXVII, 208, E—;

---

(1) ἀειγενές ἐστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἡ γέννησις — *Conv.* XXV, 206, E —.

(2) ἀναγκαῖον δὴ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι — *Conv.* XXV, 207, A —.

(3) ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος — *Conv.* XXVI, 207, D —.

(4) τὸ αὑτοῦ ἀποβλάστημα φύσει πᾶν τιμᾷ — *Conv.* XXVII, 208, C —.

ma sempre ἀθανασίας χάριν — *Conv.* XXVI, 208, B —, cioè, per desiderio dell' immortalità, la cui *idea* esercita una tendenza impulsiva assai potente sulla psiche di tutti.

È un fatto che la natura umana partecipa in un certo senso dell' immortalità, cui col più vivo ardore, naturalmente si aspira; poichè il volere farsi un nome, per non essere, dopo morti, coperti dall' oblio, questo vuol dire desiderare l' immortalità (1).

Come si vede, questa passione sensuale e cieca nella sua origine, mediante il νοῦς, può essere, a poco a poco, emendata, attraverso una serie di purificazioni — καθάρσεις — e di elevazioni — ἄνοδοι, ἀναβάσεις — *Resp.* VII, 517, B, — spirituali, sino a raggiungere l' ἔρως soprasensibile, cioè, l' amore per tutto ciò che nello stesso tempo è vero, bello e buono.

Questa ascensione intellettuale, estetica e morale, viene compiuta con un certo ordine e con una certa gradazione, a misura che l' uomo riesce, per mezzo della pura ragione, a sollevarsi dal mondo sensibile, dove l' ἐρωτικὸν πάθος è la schiavitù della ragione, sino al mondo delle *idee*, dove quella passione è, per dirla con Dante, " luce intellettual piena d' amore „.

Nel primo momento l' uomo è trasportato dalla forza irrazionale del bisogno genesiaco e dalla passione dell' ἔρως — ὑπὸ ἀνάγκης τε καὶ οἴστρου ἐλαύνεται — *Phaedr.* XVII, 240, D. — ad innamorarsi della bellezza fisica di una sola persona — ἑνὸς . . . σώματος ἐρᾶν — *Conv*, XXVIII, 210, A —, perchè egli crede che da questa derivi il massimo dei piaceri, come se non iscorgesse nessun' altra traccia di bello in qualsiasi altra persona.

Questo amore è volgare — πάνδημος —, perchè chi ne è preso, senza aspirare a nessun' altra forma di ἔρως, più nobile e più pura, non comprende che nell' individuo, come in ogni

---

(1) τὸ ἀνθρώπινον γένος φύσει τινὶ μετείληφεν ἀθανασίας, οὗ καὶ πέφυκεν ἐπιθυμίαν ἴσχειν πᾶς πᾶσαν. τὸ γὰρ γενέσθαι κλεινὸν καὶ μὴ ἀνώνυμον κεῖσθαι τετελευτηκότα τοῦ τοιούτου ἐστὶν ἐπιθυμία — *Leg.* IV, IX, 721, B —.

cosa sensibile, vi può essere l'impronta dell'*idea* della bellezza, ma non mai la bellezza vera e propria; vi può essere, cioè, l'imagine del bello, ma non il bello in se e per se, il quale, come ogni altra sostanza soprasensibile, si può contemplare con l'intuizione intellettuale, ma non si può percepire o rappresentare con nessuno dei sensi, di cui è fornito il corpo.

Perciò gli uomini rozzi di mente scelgono questa specie d'amore (1) e s'innamorano piuttosto dei corpi dei loro amati, anzichè delle anime di costoro (2), non comprendendo che nell'uomo vi è una bellezza morale o interiore, preferibile di gran lunga a quella esterna o fisica.

Infatti, chi è preso da questo furore erotico si sforza, come le bestie, che sono sensibili soltanto al piacere corporeo, di assalire e di congiungersi insieme con la persona desiderata e inoltre non teme, nè si vergogna di andare anche dietro al piacere contro natura (3).

Questo amore sensuale, infatti, qualche volta diventa una vera passione morbosa — παιδεραστία —, perchè vi sono persone, le quali, andando in cerca soltanto della bellezza fisica, s'innamorano non meno delle femine che dei ragazzi (4).

Socrate, per es., avea orrore del modo di amare di Alcibiade che confinava con l'insania (5).

(1) ὃν οἱ φαῦλοι τῶν ἀνθρώπων ἐρῶσιν — *Conv.* IX, 181, B —

(2) ὧν καὶ ἐρῶσι τῶν σωμάτων μᾶλλον ἢ τῶν ψυχῶν — *Conv.* IX, 181, B —.

(3) ἡδονῇ παραδοὺς τετράποδος νόμον βαίνειν ἐπιχειρεῖ καὶ παιδοσπορεῖν, καὶ ὕβρει κροσομιλῶν οὐ δέδοικεν οὐδ' αἰσχύνεται παρὰ φύσιν ἡδονὴν διώκων — *Phaedr.* XXXI, 250, E —.

(4) ἐρῶσι δ' οἱ τοιοῦτοι πρῶτον μὲν οὐχ ἧττον γυναικῶν ἢ παίδων — *Couv.* IX, 181, B —.

(5) ἐγὼ τὴν τούτου μανίαν τε καὶ φιλεραστίαν πάνυ ὀρρωδῶ — *Conv.* XXX, 213, D — (1).

(1) L'origine mitica di questa psicopatia è narrata nel *Convivium*, c. XV e XVI. Giove, per indebolire gli uomini, che, in origine, essendo bisessuali, aveano quattro gambe, quattro braccia e due faccie, li fece tagliare in modo

Però, progredendo in questo cammino ascensionale, attraverso cui si purifica l'anima, l'uomo, a poco a poco, va spiritualizzando l'obbietto delle sue rappresentazioni. Infatti, mentre prima è portato dalla sua stessa natura animale ad amare il bello sensibile, concretizzato in qualche singola persona, poi mediante la διάνοια, cioè, mediante il processo ideativo, si forma la nozione astratta della bellezza sensibile e la eleva quasi a suo ideale.

Questa forma astratta del bello, è variabile secondo la capacità mentale di ogni persona, e però, come se l'amore fosse un dio, ognuno se ne fabbrica un'imagine e lo adorna a modo suo per rendergli onore e tributargli culto. (1)

Pertanto, chi ha contemplate molte cose, quando vede una faccia dotata di divina bellezza, che acconciamente ha imitato la bellezza stessa o qualche imagine corporea bella, contemplandola, l'adora come un dio; e se non temesse l'accusa di essere colpito da grave pazzia, non resterebbe certamente dal fare ad essa quei sacrifizi, che per devozione si fanno ai simulacri degli dèi — (2).

---

che di ciascuna metà ne risultasse un corpo umano unisessuale. Perciò anche ora l'antica nostra natura — ἡ ἀρχαία φύσις ἡμῶν — *Conv.* XV, 192, E—, così divisa, memore che noi una volta facevamo un tutto intero—ἦμεν ὅλοι—, tende a ricongiungersi col suo simile, maschio o femina poco importa. Il simile, per un'affinità congenita, ama il simile — τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον — *Lysis.* X, 214, D.

Di qui l'amore pei ragazzi, così comune presso i Greci, che non lo stimavano riprovevole. E Socrate, come espressione dei suoi tempi, non vi trovava nulla di anormale, purchè questo sentimento servisse a legare i buoni. — *Lysis.* X, 214, B — col vincolo dell'amicizia più pura e spirituale.

(1) τόν τε οὖν Ἔρωτα τῶν καλλῶν πρὸς τρόπου ἐκλέγεται ἕκαστος, καὶ ὡς θεὸς αὐτὸν ἐκεῖνον ὄντα ἑαυτῷ οἷον ἄγαλμα τεκταίνεταί τε καὶ κατακοσμεῖ, ὡς τιμήσων τε καὶ ὀργιάσων — *Phaedr.* XXXIII, 252, D. —

(2) ὁ δε ἀρτιτελής, ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ κάλλος εὖ μεμιμήνον ἤ τινα σώματος ἰδέας, . . . προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται, καὶ εἰ μὴ δεδιείη τὴν τῆς σφόδρα μανίας δόξαν, θύοι ἂν ὡς ἀγάλματι καὶ θεῷ τοῖς παιδικοῖς. — *Phaedr.* XXXI, 251, A—.

Del resto, quest'amore per il bello sensibile non è del tutto destituito di ogni elemento etico, tanto vero che esso serve a far nascere tra gli uomini l'amicizia — φιλία — : prima quella che deriva dalla bellezza fisica, — *Leg.* VIII, VI, 837, *passim*—e che si stabilisce fra gli individui della stessa specie, ed è comune a tutti gli animali; poi, quella che si stabilisce fra gli uomini per ispirito di simpatia, e che nasce, oltre che dalle apparenze fisiche, anche dalle doti dell'animo. Perciò, secondo il proverbio, si può dire che l'amore per la bellezza genera l'amicizia (1). Esso, infatti associa gli uomini, rendendoli miti e gentili.

Questa nozione astratta della bellezza corporea, di cui i Greci furono i più geniali adoratori, è di gran lunga superiore all'imagine della bellezza concretizzata in una data singola persona, che sia diventata l'obbietto e il fine dell'ἐρωτικὸν πάθος; ed essa può essere, e spesso realmente è, un mezzo per elevarsi alla concezione della bellezza spirituale, ma non può essere l'equivalente di quell' amore intellettuale, estetico ed etico, che forma la materia dell' ἔρως soprasensibile, e che è solamente inteso da quelli che sono innamorati della θεία φιλοσοφία.

Però, chi non sa vedere oltre questa bellezza astratta d'origine sensibile, così multiforme e variabile, che si percepisce in tutte le cose più o meno chiaramente, dimentica che le cose belle non potrebbero essere, se non vi fosse il bello in se e per se (2); e non comprende che in tutti i corpi si trova l' impronta di una sola e medesima bellezza ideale, di cui essi partecipano con più o meno verità (3).

---

(1) κινδυνεύει κατὰ τὴν ἀρχαίαν παροιμίαν τὸ καλὸν φίλον εἶναι — *Lysis.* XIII, 216, C — (1).

(2) ταῦτα πάντα ἃ φῇς καλὰ εἶναι, εἰ τί ἐστιν αὐτὸ τὸ καλόν, ταῦτ' ἂν εἴη καλά; — *Hipp. mai.* IX, 288, A —.

(3) ἕν τε καὶ ταὐτὸν ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσι τοῖς σώμασι κάλλος — *Conv.* XXVIII, 210, B —.

---

(1) Questa teoria poi fu trattata più ampiamente nel *Lysis* e nell'*Alcibiades primus.*

Ma se si arriva a comprendere che il bello, il quale si trova in tutti i corpi, è uno e sempre lo stesso — *Conv.* XXVIII, 210, B —, di cui ogni cosa partecipa in grado diverso, si può dire che la bellezza di un corpo qualsiasi è sorella a quella di ogni altro (1), essendo tutte le forme belle, le quali cadono sotto i sensi, l'espressione di quell'unica *idea* del bello, che è trascendente, ed è sempre identico a se stesso.

Ora, questa *idea* del bello, per sua natura soprasensibile, è l'obbietto dell'amore delle anime veramente nobili ed elevate, le quali sono le sole che siano capaci di comprendere che amore è bellezza intelligibile, e che esso non si può trovare se non in ciò che è bello (2).

Di qui si vede che, secondo Platone, tra l' ἔρως sensuale e quello razionale, vi è quella stessa differenza di sostanza che passa tra l'αἴσθησις e l'ἰδέα, tra la δόξα e l'ἐπιστήμη, cioè, tra ciò che è sensibile e ciò che è intelligibile. La mente umana, nell'elevarsi dall'amore corporeo all'amore spirituale, adopera le stesse facoltà psichiche, con le quali ascende dal mondo delle rappresentazioni sensibili a quello delle intuizioni intellettuali.

E perciò in ogni uomo l'amore è sensuale e razionale, reale e ideale, in grado diverso, perchè ognuno di noi consta di sensi e di ragione, di corpo e di spirito. Sotto questo riguardo, anzi, si può dire che l'amore fisico sta a quello spirituale come ciò che è sta a ciò che deve essere.

Il che significa che l'amore ideale non è finzione poetica, ma intuizione filosofica (3), in cui il vero, il bello e il buono trovano la loro sintesi più completa.

Secondo, Platone questa bellezza suprema, non viene percepita per mezzo dei sensi, neppure per mezzo di quelli detti estetici, come sono l'udito e la vista; perchè nelle belle pit-

---

(1) τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὁτῳοῦν σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι — *Conv.* XXVIII, 210, B —.

(2) αἴσχει γὰρ οὐκ ἔπεστιν Ἔρως — *Conv.* XIX, 157, B —.

(3) The higher love of which Plato speacks, is the subiect, not of poetry of fintion, but of philosophy -- Iowett — *Op. cit.*, vol. 1°, p. 416.

ture, nelle belle opere della plastica, nella bella musica, non vi è il bello assoluto, eterno ed immutabile, ma soltanto l'impronta sensibile del bello soprasensibile. (1)

In questa guisa l'estetica, secondo Platone, non è differente dall'etica, perchè nel mondo delle *idee* il bello è inseparabile dal buono, e viceversa (2). Di modo che, ora è detto che il bello è causa del buono — τἀγαθοῦ ἄρ' αἴτιόν ἐστι τὸ καλόν — *Hipp. mai.* — XXI, 296, E; 297, B—; ora, al contrario, che il bene sia la causa del bello.

La ragione è che l' etica greca in genere, e in particolare quella di Socrate e più specialmente quella di Platone " ha un carattere più estetico che propriamente morale. „ I vocaboli esprimenti l'atto virtuoso " δεῖ, δέον, πρέπον, καθῆκον, κατόρθωμα, ἀγαθόν, καλόν, „ etc., non involgono per il greco il concetto di un debito da pagarsi, di un obbligo da adempirsi come per noi la parola *dovere*; involgono piuttosto il concetto di cosa ben fatta, cosa convenevole, azione retta, cioè, conforme all'ideale, azione bella; la doverosità dell'atto morale consiste tutta nella sua bellezza: ogni azione bella è un dovere, come ogni dovere è un'azione bella (3).

Per Platone ciò che è buono è bello, perchè il τὸ καλόν è eguale al τὸ ἀγαθόν, non solo nel senso che una cosa in tanto è bella in quanto risponde al fine, cui è destinata dalla sua stessa natura, ma anche in quanto il bello nella sua in-

---

(1) ὅρα γάρ, εἰ ὃ ἂν χαίρειν ἡμᾶς ποιῇ, μήτι πάσας τὰς ἡδονάς, ἀλλ' ὃ ἂν διὰ τῆς ἀκοῆς καὶ τῆς ὄψεως, τοῦτο φαῖμεν εἶναι καλὸν..; οἵ τέ γέ που καλοὶ ἄνθρωποι..., καὶ τὰ ποικίλματα, πάντα καὶ τὰ ζωγραφήματα καὶ τὰ πλάσματα τρέπει ἡμᾶς ὁρῶντας, ἂν καλὰ ᾖ καὶ οἱ φθόγγοι οἱ καλοὶ καὶ ἡ μουσικὴ ξύμπασα... ταυτὸν τοῦτ' ἐργάζονται — *Hipp. mai,* XXII, 197, E — ... ἀλλ' ἐγὼ οὐ τοῦτ' ἐρώτων, ὃ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς καλὸν εἶναι, ἀλλ' ὅ τι ἔστιν. — *Hipp. mai.* XXIII, 299, B —.

(2) λέγω γὰρ τἀγαθὸν καλὸν εἶναι — *Lysis.* XIII, 216, D —.

(3) G. Zuccante. — *Fra il pensiero antico e il moderno,* p. 145 — Hoepli. Milano, 1905.

tima natura, cioè, nella sua trascendenza assoluta, non è differente dal buono in se e per se.

Di modo che, vero è che l'idea del bene — ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ — occupa il posto più elevato nella gerarchia delle *idee*, ma nel mondo ultrasensibile l'idea del buono è anche l'idea del bello, e viceversa, quasi fossero due aspetti della stessa realtà.

Ora, per arrivare alla concezione di questa identificazione del bello col buono, bisogna cominciare a rivolgere l'amore non più al possesso del corpo bello della persona amata, ma piuttosto dell'anima bella, cioè, buona; perchè questo è il vero amore, cercare che cosa sia *il bello* — αὐτὸ τὸ καλὸν ὅ τι ἔστι — *Hipp. mai.* VIII, 286, E —, e se, oltre il bello sensibile, vi sia un bello in se e per se — εἰ τί ἐστιν αὐτὸ τὸ καλόν — *Hipp. mai.* — IX. 288, A —.

Infatti, chi ama, perchè si è lasciato ammaliare dalla bellezza fisica, è in questo sentimento mutevole; mentre, chi è riuscito ad innamorarsi della bellezza dell'anima della persona amata, cioè, dell'indole, rimane sempre costante nel suo amore per tutta la vita, qualunque possano essere le vicende, cui possa andare soggetta la persona amata (1).

Ora, colui che arriva a concepire quest' amore è capace di elevarsi, nella corsa ascensionale verso l'amore soprasensibile, in una ragione più alta, perchè è riuscito a comprendere che la bellezza morale è ben più preziosa della bellezza dei corpi o sensuale — (2).

---

(1) πονηρὸς δ' ἔστιν ἐκεῖνος ὁ ἐραστὴς ὁ πάνδημος, ὁ τοῦ σώματος μᾶλλον ἢ τῆς ψυχῆς ἐρῶν, καὶ γὰρ οὐδὲ μόνιμός ἐστιν, ἅτ' οὐδὲ μονίμου ἐρῶν πράγματος. ἅμα γὰρ τῷ τοῦ σώματος ἄνθει λέγοντι, οὗπερ ἤρα, οἴχεται ἀποπτόμενος, πολλοὺς λόγους καὶ ὑποσχέσεις καταισχύνας. ὁ δὲ τοῦ ἤθους χρηστοῦ ὄντος ἐραστὴς διὰ βίου μένει, ἅτε μονίμῳ συντακείς — *Conv.* X, 283, D —; v. anche *Leges* VIII, VI, 837, C —; *Alcib. mai.* XXVI, 131, C-D —.

(2) τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι — *Conv.* XXVIII, 210, B —.

Chi ama spiritualmente, non si cura più della bellezza del corpo della persona amata, perchè ne vede la bellezza interiore con l'occhio della mente (1).

Così dall' amore sensuale, volubile e particolare, l' uomo, a poco a poco, si solleva a quello ideale, che ci induce ad amare non più la bellezza fisica dei corpi, che è un fiore di poco pregio — σμικρὸν ἄνθος —, ma piuttosto la bellezza morale, cioè, la bellezza della psiche, che è l'essenza della natura umana — *Alcib. mai* XXVI, 131, C, D —, e che si manifesta in tutte le azioni buone della condotta individuale e sociale.

L'amatore di anime — ὁ... τῆς ψυχῆς ἐρῶν —, a differenza dell'amatore di corpi — ὁ... τοῦ σώματος ἐρῶν —, tanto più sente l' amore, quanto più la persona amata si perfeziona e si ingentilisce (2) — *Alcib. mai.* XXVI, 131, D —.

L' amicizia, spoglia però da ogni più lontana idea di interesse, è la forma più bella di questo amore, perchè si ama non già il corpo, che può essere deforme, ma l'anima divinamente bella e le opere morali, in cui essa imprime le traccie della bellezza soprasensibile — *Conv.* XXVIII, 210, C —.

Finalmente l' uomo arriva a toccare l' ultimo gradino di questa elevazione trascendente dell' ἔρως, quando la psiche, purificata da ogni desiderio sensuale e libera da ogni passione irrazionale, si ricorda dell'*idea* del bello in se e per se, nell'occasione in cui percepisce il bello sensibile.

E perciò, desiderosa di rivedere, con l' occhio della mente, qualcuna di quelle eterne *idee* che essa di fatto avea contemplate nelle ragioni iperuraniche, prima che fosse caduta nella

---

(1) ὁ δὲ πάρεργον μὲν τὴν τοῦ σώματος ἐπιθυμίαν ἔχων, ὁρῶν δὲ μᾶλλον ἢ ἔρων, τῇ ψυχῇ δὲ ὄντως τῆς ψυχῆς ἐπιθυμηκώς... ὕβριν ἥγηται τὴν περὶ τὸ σῶμα τοῦ σώματος πλησμονήν, τὸ σῶφρον δὲ καὶ ἀνδρεῖον καὶ μεγαλοπρεπὲς καὶ τὸ φρόνιμον αἰδούμενος ἅμα καὶ σεβόμενος ἁγνεύειν ἀεὶ μεθ' ἁγνεύοντος τοῦ ἐρωμένου βούλοιτ' ἄν — *Leg.* VIII, VI, 837 C —.

(2) Ὁ δέ γε τῆς ψυχῆς ἐρῶν οὐκ ἄπεισιν, ἕως ἂν ἐπὶ τὸ βέλτιον ἴῃ; — *Alcib. mai.* XXVI, 131, D —.

vita terrena, si eleva con l'imaginazione e col ragionamento, verso il mondo soprasensibile, dove, fra le altre, splende l'*idea* del bello, o, come diceva Platone, s'impernia e dirige il volo in alto, verso la suprema bellezza, che nello stesso tempo è suprema verità e suprema felicità. — *Resp.* VI, I, 484, D—.

Così, mediante l'ἀνάμνησις, la psiche umana rivede spiritualmente le *idee,* che essa, una volta, potè contemplare da se sola, nel mondo soprasensibile, e fra queste l'*idea* del bello, di cui, appena cominciò la vita terrena, perdette la memoria, e perciò la coscienza, e che, a mano a mano, va rintracciando e riconoscendo, ogni qual volta si trova dinanzi alle rappresentazioni sensibili di quella bellezza, che splendeva — ἔλαμπεν — *Phaedr.* XXXI, 250, D — nelle regioni iperuraniche d'una luce purissima — ἐν αὐγῇ καθαρᾷ — *Phaedr.* XXX, 250, C.

Però non è di tutti il sapersi elevare sino a questo limite estremo, dove si nasconde il bello intelligibile. E però è noto che molti di coloro, i quali sono assidui uditori e amanti degli spettacoli, sono innamorati delle belle voci dei bei colori e delle belle figure, e di tutto ciò che nell'arte loro fanno i córi; se non che hanno la mente inadatta a scorgere l'essenza del bello e ad innamorarsene. Essi credono che l'arte sia ebbrezza dei sensi, mentre essa è un' esaltazione dello spirito, " fuoco d'amore ", per tutto ciò che è sempre bella in se e per se (1).

Come ci sono uomini, i quali, per essere corti d'intelligenza, si fermano al sapere empirico, cioè, alle conoscenze che derivano dall' αἴσθησις e dalla δόξα, non comprendendo che il sapere scientifico e filosofico viene dal νοῦς, così vi sono di quelli, i quali, per avere il gusto estetico assai limitato, si fanno adoratori del bello sensibile, non avendo la capacità di concepire l'essenza di ciò per cui le cose sembrano belle.

---

(1) Οἱ μέν που, . . . φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες τάς τε καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται καὶ χρόας καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τῶν τοιούτων δημιουργούμενα, αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἡ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάσασθαι — *Resp.* V, XX, 476, B. —

Il che vuol dire che la gnoseologia e l'estetica procedono alla pari, e perciò i più hanno la rappresentazione del bello sensibile, cioè, hanno conoscenze illusorie o allucinatorie, come quelli che, dormendo, sognano, perchè scambiano le parvenze delle cose con la realtà in se e per se. — *Resp.* V, XX, 476, C. (1)

E tutti questi, che sono in grado di vedere molte cose belle, ma che non iscorgono il bello in se, e che non sono buoni a tener dietro a chi li conduce ad esso, si può dire che hanno opinioni — sull'estetica, — ma non cognizioni scientifiche o filosofiche (2) e perciò si possono assomigliare ai ciechi.

Nè si dica che è un errore credere che esista il bello in se e per se, non essendovi un'idea assoluta di esso (3), perchè, in tanto noi abbiamo imagini del bello sensibile, in quanto vi è il bello soprasensibile, immutabile ed eterno, di cui quelle sono quasi *ombre* — σκιαὶ —, più o meno oscure e incerte.

La verità è che quelli, i quali sono capaci di elevarsi fino al bello puro e trascendente e di contemplarlo, sono rari (4), e questi sono i soli, tra noi, che ne abbiano vera scienza. — *Resp.* V, XX, 476, D.

È una prova che gli uomini, i quali riescono ad elevarsi dal mondo sensibile, sino a quello soprasensibile, come se uscissero da una spelonca, oscura e profonda, dove non si *discernea veruna cosa,* arrivati nella regione della luce, non vogliono più occuparsi delle faccende umane, anzi sospirano sempre

---

(1) Fouillée. — *La philosophie de Platon*, v. I, p. 304, ediz. cit.

(2) Τοὺς ἄρα πολλὰ καλὰ θεωμένους, αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν μὴ ὁρῶντας μηδ'ἄλλῳ ἐπ'αὐτὸ δυναμένους ἕπεσθαι . . . δοξάζειν φήσομεν ἅπαντα, γιγνώσκειν δὲ ὧν δοξάζουσιν οὐδέν — *Resp.* V, XXII, 479, E—; v. anche V, XX, 476, C.

(3) αὐτὸ μὲν μαλὸν καὶ ἰδέαν τινὰ αὐτοῦ κάλλους μηδεμίαν ἡγεῖται ἀεὶ — *Resp.* V, XXII, 479, A.

(4) οἱ δὲ δὴ ἐπ' αὐτὸ τὸ καλὸν δυνατοὶ ἰέναι τε καὶ ὁρᾶν καθ'αὐτό ἄρα οὐ σπάνιοι ἂν εἶεν — *Resp,* V, XX, 476, B.—

di elevarsi ancora più in alto, per contemplare l'essenza delle cose, e, fra queste, il bello in se e per se (1).

E però lo studio di tutto ciò che è di poco valore ripugna ad una mente, che sia sempre pronta a indirizzare il desiderio a ciò che è universale e a tutto ciò che nella sua essenza è divino ed umano (2). Anzi, si può dire che un uomo, disceso dalle divine contemplazioni delle cose soprasensibili, sino alle percezioni di queste miserie dell' " aiuola che ci fa tanto feroci „, fa cattiva prova e spesso apparisce ridicolo, avendo qui la vista corta, prima che si sia abituato alle tenebre che lo circondano (3), perchè la psiche del sapiente, venendo da una regione luminosa, è qui accecata dal disuso che essa avea delle tenebre — *Resp.* VII, III, 518, A.

Ora quest' amore è retto, perchè regolarmente chi lo intende ama ciò che è misurato e bello, con senno e con ragion di musica (4).

Esso, anzi, è proprio della Venere celeste, e perciò è più eccellente di tutti gli altri modi di amore (5).

Ma, in verità, chi intende questo ἔρως οὐράνιος è anche preso da un ardore veementissimo, direi da un delirio potentissimo, e se prima non riesce a raggiungere le cime ideali, dove splende il vero, il bello e il buono, a mo' d'uccello, che guar-

---

(1) οὐκ ἐθέλουσι τὰ τῶν ἀνθρώπων πράττειν ἀλλ'ἄνω ἀεὶ ἐπείγονται αὐτῶν αἱ ψυχαὶ διατρίβειν — *Resp.* VII, III, 517, D. —

(2) ἐναντιώτατον γάρ του ἀμικρολογία ψυχῇ μελλούσῃ τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ἀεὶ ἐπορέξεσθαι θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου — *Resp.* VI, II, 486, A —.

(3) τόδε οἴει τι θαυμαστὸν, εἰ ἀπὸ θείων... θεωριῶν ἐπὶ τὰ ανθρώπειά τις ἐλθὼν κακὰ ἀσχημονεῖ τε καὶ φαίνεται σφόδρα γελοῖος ἔτι ἀμβλυώττων καὶ πρὶν ἱκανῶς συνήθης γενέσθαι τῷ παρόντι σκότῳ — *Resp.* VII, III, 517, D.

(4) ὁ δὲ ὀρθὸς ἔρως πέφυκε κόσμου τε καὶ καλοῦ σωφρόνως τε καὶ μουσικῆς ἐρᾷν — *Resp.* III, XII, 403, A —.

(5) τοῦτο δ'αὖ πάντων κάλλιστον... οὗτός ἐστιν ὁ τῆς οὐρανίας θεοῦ ἔρως καὶ οὐράνιος — *Conv.* XI, 186, B —.

di il volo, fisa lo sguardo in alto, e non si cura più delle cose terrene, fossero anche belle, le quali sono oggetto di disprezzo in confronto del bello intelligibile; è perciò il volgo, che non è capace di tanto, dice che la psiche di siffatti uomini eccellenti è invasata da furore, quasi fosse realmente fuori di se (1).

Di qui si vede che l'amore, qualunque sia la sua specie, produce sempre uno stato di sovraeccitazione o di esaltazione, in cui la psiche tanto meno ha coscienza di se, quanto più questo sentimento è vivissimo. L'amore riscalda le anime, e perciò senza entusiasmo è impossibile concepire la scoperta scientifica, l'intuizione dell'opera d'arte o lo slancio istintivo di un'opera magnanima.

Nessuno come l'uomo virtuoso è preso dal desiderio irresistibile di elevarsi nel mondo delle *idee*, per ammirarvi la bellezza intellettuale e morale, che emana dalle scienze — ἵνα ἴδῃ αὖ ἐπιστήμων κάλλος — *Conv.* XXVIII, 210, C —, conscio che questa è la mèta suprema, cui ogni uomo dovrebbe sforzarsi di arrivare.

Ora, questa perfezione assoluta, intellettuale, estetica e morale, non potrà essere raggiunta, se non da colui, che saprà frenare le facoltà irrazionali della psiche — *Phaedr.* XXXVII, 256, A — e che si saprà innalzare nel mondo delle idee con le ali della fantasia e con gli ardimenti della ragione, per conoscere la vera essenza del bello e perciò quella del vero e del buono.

Trascinato dal furore più eccellente, che si possa comunicare ad anima umana — πασῶν τῶν ἐνθουσιασέων ἀρίστη τε και ἐξ ἀρίστων — *Phaedr.* XXX, 249, E —, egli, attraversa con la navicella dell'ingegno, il gran mare della bellezza — ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετράμμενος τοῦ καλοῦ — *Conv.* XXVIII, 210, D —, contemplando il bello nella sua essenza universale — βλέπων

(1) ὅταν τὸ . . . τις, ὁρῶν κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμιμνησκόμενος πτερωταί τε καὶ ἀναπτερούμενος προθυμούμενος, ἀναπτέσθαι, ἀδυνατῶν δέ, ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος—*Paedr.* XXX, 249, D.

πρὸς πολὺ τὸ καλόν — *Conv. loc. cit.* —. La contemplazione, in vero, è un'ascensione fatta per mezzo della mente che, a poco a poco, si eleva nel mondo dell'intelligibile; sicchè l'uomo non arriva alla massima altezza, se non quando in qualche modo muoia al corpo, sia uscendo effettivamente da esso, per mezzo della morte, sia sottraendosi ai sensi del corpo e straniandosene, come succede nel rapimento estatico (1).

Si ricordi che per Platone l'uomo ideale è quello, che, senza l'aiuto della vista o degli altri sensi, è capace di innalzarsi sino all'essere, cioè, sino alla verità. (2)

In questo modo, la psiche umana, non prestando più fede alle illusioni dei sensi, immersa nella contemplazione di ciò che è, arriverà a comprendere che il bello in se e per se è immutabile, perchè esso non può nè nascere, nè morire, nè crescere, nè diminuire, essendo sempre identico a sè stesso — αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ'αὑτό μονοειδὲς ἀεί — *Conv.* XXIX, 211, A-B —; e che le cose particolari, in tanto sono belle, in quanto partecipano di questa bellezza, che, pur essendo iperuranica, è realmente oggettiva, — τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἐστὶ καλά —, come tutto ciò che è buono è tale, perchè partecipa del bene assoluto.—*Hipp. mai.* IX, 287, C.

Ora, la mente umana è capace di elevare l'ἐρωτικὸν πάθος, che nella sua origine è una forma di μανία irrazionale, all'amore della bellezza soprasensibile, che è il *furore* eroico più sublime, e che consiste nell'amore per la sapienza delle cose più belle — τῶν καλλίστων ἡ σοφία — *Conv.* XXIII, 204, B —, in virtù di quella tendenza innata che sospinge tutte le cose all'ordine e al perfezionamento. Platone, che in ogni fatto sensibile vedea le vestigia di quell'idea teleologica, che, secondo

---

(1) Tomaso dice questo della visione di Dio; ma si può dire di ogni intuizione intellettuale: — " nemo videns Deum vivit ista vita, qua mortaliter vivitur istis sensibus corporis; sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, *sive alienatus a carnalibus sensibus*, in illam non subvenitur visionem ". *Summa Theol.* II, II, 180, 5.

(2) τὶς ὀμμάτων καὶ τῆς ἄλλης αἰσθήσεως δυνατὸς μεθιέμενος ἐπ'αὐτὸ τὸ ὂν μεθ' ἀληθείας ἰέναι — *Resp.* VII, XVI, 537, D —.

lui, governa tutta la natura, credeva che le cose degli dèi si fossero venute ordinando per amore del bello (1); il che, poi, significa che la natura, secondo la dottrina metempirica di questo scrittore, è l'espressione più eccellente dell'ordine — κόσμος —, di cui non vi è bellezza maggiore.

Perciò gli uomini, che sono parte della natura, portano, prima di darsene ragione, ognuno a modo suo, la disposizione innata ad amare il bello; prima quello sensibile e in ultimo quello intelligibile. In fatti, da principio, il talento, che supera la ragione, la quale conduce al retto, spinge gli uomini ai piaceri sensibili della bellezza e impera e domina su di essi, corroborata da tutti gli altri desiderj, che sono suggeriti dalle forme dei corpi (2).

In forza di questa innata brama dei piaceri per il bello — ἔμφυτος ἐπιθυμία ἡδονῶν —, essi, dinnanzi alle cose belle, sono presi da un desiderio vivissimo di possederle, smaniosi di partecipare della loro bellezza e di eternarla con un atto creativo, perchè la nostra natura è desiderosa di produrre (3).

Perciò l'amore non solo è desiderio per il bello — ἐστὶν ἔρως περὶ τὸν καλόν — *Conv.* XXIII, 204, B—, ma è anche desiderio di generare nel bello — τόκος ἐν καλῷ — *Conv.* XXV, 206, C —. Desiderio, del resto, che è comune a tutti gli animali, ai bruti e agli uomini, perchè si sa che in ogni specie gli individui più belli sono preferiti, e perciò prevalgono nella lotta sessuale, assicurando la continuità della specie.

Ora, nel fare questa scelta, che, secondo il darwinismo, è stata una delle cause delle variazioni delle specie organiche e della sopravvivenza dei più adatti, l'animale, portato dal desiderio di procreare, preferisce quell'individuo in cui scorge qualità migliori e caratteri di superiorità, e per cui sente attrazio-

---

(1) τοῖς θεοῖς κατεσκευάσθη τὰ πράγματα δὶ ἔρωτα καλῶν — *Conv.* XXI, 201, A —.

(2) ἡ γὰρ ἄνευ λόγους δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν, ὁρμώσης κρατήσασα ἐπιθυμία πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους — *Phaedr.* XIV, 238, C —.

(3) τίκτειν ἐπιθυμεῖ ἡμῶν ἡ φύσις — *Conv.* XXV, 206, C —.

ne. E perciò quando trova quest'individuo, che incarna i suoi desiderj, si fa lieto e, stemperandosi in gioie, procrea (1).

Così il desiderio del piacere fisico diventa un'insano furore per il bello (2) —, in colui, che possiede i germi della fecondazione, desideroso, com'è, di essere liberato dalle sofferenze atroci che vengono dall'ἔρως, finchè è insoddisfatto.

Intanto, secondo Platone, quest'amore di generare nel bello — τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκτου ἐν τῷ καλῷ — *Conv.* XXV, 206, E —, fa nascere nell'anima umana una serie progressiva di aspirazioni, attraverso le quali essa dal buio, in cui si trova, quando è dominata dai sensi, sale alla luce, che può ammirare, quando può mettere in azione l'intelletto (3).

Si sa che, secondo Platone, l'amore per gli uomini, a differenza degli altri animali, è procreazione nel bello, non solo col corpo, ma anche con la mente (4).

Quelli, che fisicamente sono fecondi di germi vitali, sono desiderosi di generare col corpo e di trasmettere la vita ai figli, cui prodigano ogni loro amore, perchè così credono di procurarsi la felicità, conseguendo nell' avvenire l'immortalità della loro stirpe, e di lasciare di se ai posteri una memoria durevole (5).

Ma quelli, i quali sono fecondi spiritualmente, cioè, nella

---

(1) ἵλέων τε καί εὐφραινόμενον διαχεῖται καὶ τίκτει τε καὶ γεννᾷ — *Conv.* XXV, 206, D —.

(2) πολλὴ ἡ ποίησις γέγονε περὶ τὸν καλόν τῷ κυοῦντί τε καὶ ἤδη σπαργῶντι — *Conv.* XXV, 206, E —.

(3) Τοῦτο δὴ... οὐκ ὀστράκου ἂν εἴη περιστροφή, ἀλλὰ ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινὸς ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος οὖσαν ἐπάνοδον, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι — *Resp.* VII, VI, 521, C. —

(4) ἔστι γάρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν — *Conv.* XXV, 206, B —.

(5) οἱ μὲν οὖν ἐγκύμονες... κατὰ σώματα ὄντες πρὸς τὰς γύναικας μᾶλλον τρέπονται καὶ ταύτῃ ἐρωτικοί εἰσι, διὰ παιδογονίας ἀθανασίαν καὶ μνήμην καὶ εὐδαιμονίαν, ὡς οἴονται αὐτοῖς εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον πάντα ποριζόμενοι — *Conv.* XXVII, 208, E —.

psiche, sono desiderosi di procreare con la mente quelle cose che a questa si conviene di concepire, come per es., la prudenza e ogni altra virtù civile, con cui si possono educare e rendere migliori gli uomini (1).

Di questa bellezza morale i veri procreatori sono gli uomini di genio, come i poeti — ποιηταί —, gli scopritori — εὑρετικοί —, ma sopratutto i legislatori — νομόθηται—, i quali, con la saggezza e con la giustizia, portano l'ordine nella vita sociale, nella famiglia e nello Stato, mediante le leggi e le istituzioni da essi elaborate.

In se stesse considerate le leggi e le istituzioni, con cui i popoli civili, si reggono a vita civile, sono opere d'arte ed hanno l'impronta del bello morale, perchè riescano a tutti belle, e come tali sono credute (2), in vista del fine cui sono rivolte.

Però ancora non si ama il bello in quanto sia puramente e semplicemente bello, — καθ' αὑτὸ καλόν — ma in quanto è relativo — πρός τι —, cioè, utile — χρησμόν — agli uomini, come sono le arti belle, le scienze e l'arte del buon governo della famiglia e dello Stato.

E però queste produzioni dell'uomo di genio sono belle, appunto perchè sono tutte giovevoli — πάντα καλά ἐστιν ὅτι ὠφέλιμα — *Hipp. mai,* XXI, 296, E —.

Ora, in forza di quest'utilità sociale, accompagnata da quel certo bello morale, che proviene dall'ordinamento degli organismi sociali, i creatori di queste opere belle vengono dagli uomini elevati al livello degli dèi. In effetti, gli uomini di genio, qualunque sia l'orientamento dato alle manifestazioni del loro pensiero, lasciano dei figli — le loro opere —, che sono ben

---

(1) οἱ δὲ κατὰ τὴν ψυχὴν — ἐγγύμονές — εἰσι . . . οἳ ἐν ταῖς ψυχαῖς κυοῦσιν ἔτι μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς σώμασιν, ἃ ψυχῇ προσήκει καὶ κυῆσαι καὶ κυεῖν . . . φρόνησίν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν — *Conv.* XXVII, 209, A.

(2) πάντα . . . καλὰ εἶναι καὶ ἐπιτηδεύματα καὶ δοξάζεσθαι καλὰ εἶναι — *Hipp. mai.* XVIII, 294, D —.

più belli e imperituri — καλλιόνων καὶ ἀθαναζωτέρων παιδῶν — di quelli generati fisicamente, come fecero Omero, Esiodo, Licurgo e Solone.

Di qui si vede che, secondo Platone, gli uomini di genio, che sono i veri superuomini, sono quelli che determinano l'incivilimento sociale, che muovono il corso della storia, che illuminano il mondo morale, indirizzando le moltitudini, inconscie delle loro forze latenti e dei loro destini, verso una polarità ideale, in cui essi soltanto riescono a scorgere, prima di ogni altro, le vicende future della civiltà.

Sotto questo riguardo Platone si può dire un precursore di Carlyle. — V. *Conv.* XXIII, 209, D-E.

Per assurgere a questa suprema elevazione, che finisce nel mondo soprasensibile, dove le idee del vero, del bello e del buono, trovano la loro più completa fusione razionale, bisogna che l'uomo, distraendosi dall' imagine delle cose belle, che vengono percepite con i sensi, si elevi sempre più in alto, servendosi di queste come di una scala, passando così dall'ammirazione di un sol corpo bello, all'ammirazione di due, e da questa all'ammirazione di tutti i corpi belli, dai bei corpi alle belle istituzioni e da queste alle cognizioni belle, sino a che da tali cognizioni non giunga a quella, la quale è la cognizione del bello in se, e finisca così per comprendere ciò che sia veramente bello, inteso in senso assoluto (1).

Il che vuol dire che la vera vita è contemplazione intellettuale di ciò che è vero, bello e buono nello stesso tempo; ma all'intuizione di esso la mente umana vi arriva gradatamen-

---

(1) τοῦτο γάρ δή ἐστι τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ ἀεὶ ἐπανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἑνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυεῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ ἐπιτεδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν ἐπιτεδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, ἕως ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτήσῃ, ὅ ἐστιν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γνῷ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γνῷ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστιν καλόν — *Conv.* XXIX, 211, B —.

te, per mezzo di diversi atti, i quali cospirano tutti verso un sol punto, ma supremo, qual'è la visione dell'essere in se e per se. Si comincia a cercare la natura delle cose con l'uso dei sensi e si finisce col contemplarla con l'intuizione intellettuale, che spesso dà origine a veri accessi di estasi completa ed incosciente.

Così Platone, come più tardi Tomaso d'Aquino e Dante, sostenne che il perfezionamento umano consiste in una continua elevazione dal sensibile verso l'intelligibile, dall'inquietudine dell'anima, agitata dalle passioni, al riposo assoluto di essa nell'intuizione dell'essere in se e per se, che, se non è un vero accesso estatico, continuato, è però un assopimento momentaneo del pensiero.

E perciò, invece di sostenere che chi si fa a pensare scientificamente ha cessato di contemplare esteticamente, come affermano quelli, i quali separano l'estetica dalla dialettica e dall'etica, Platone, al contrario, affermava che ogni manifestazione dell'attività teoretica e pratica, se esprime l'essenza della realtà, è bella, e, mentre è bella, è vera, e, mentre è bella e vera, è buona, essendovi un rapporto intimo tra l'estetica, la logica e l'etica a tal punto che reciprocamente ognuna di esse presuppone le altre due. L'opera d'arte, insomma, nel modo con cui la concepiva Platone, invece di essere un prodotto del sentimento, è un fatto razionale, ma, essendo obbiettivato o esteriorizzato, mediante la volontà, è anche un fatto pratico; perciò l'arte è teoria e pratica ad un tempo.

In questo modo si può dire che nessuno può avere una idea esatta del bello, se prima non arriva a concepire quell'unica scienza, che è la scienza del bello (1).

E questa scienza, che ha per obbietto di farci apprendere il bello in se, sotto l'aspetto del vero e del buono, è la θεία φιλοσοφία — *Phaedr.* XV, 239, B —, perchè essa ci trasporta dal bello sensibile, che è soggetto al *divenire* continuo, al bel-

(1) ἕως ἂν... κατίδῃ τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην ἥ ἐστι καλοῦ τοιοῦδε — *Conv.* XXVIII, 110, D —.

lo intelligibile, che è immanente — ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν —, però nel mondo trascendentale (1).

Come si vede, nelle regioni del mondo soprasensibile il bello e il buono sono la stessa cosa, il che per altro non può essere concepito che dal sapiente soltanto. E questa è la vera vita, se altra se ne possa dare mai, che all'uomo valga la pena di vivere, cioè, quella che è rivolta alla contemplazione del bello in se (2); perchè, contemplando ciò che è proprio da contemplare, cioè, il bello, si può dire che l'uomo, il quale sia capace di tanto, non concepisce imagini della virtù—τίκτειν οὐκ εἴδωλα ἀρετῆς —, come colui che si sia accostato all'imagine sola di essa, ma vere e reali virtù — *Conv.* XXIX, 212 A —.

Insomma, il bello nella sua essenza divina—τὸ θεῖον καλὸν — è anche sommo bene e sommo vero. Platone, infatti, diceva che agli estremi limiti del mondo intelligibile è l'idea del bene, ed essa è per tutti cagione d'ogni bene e d'ogni bello — πάντως αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία—*Resp.* VII, 3, 517, C —.

Bisogna ricordare che Platone, nell'armonizzare la dialettica, l'estetica e l'etica, si mostrò, se si eccettui per la trascendenza delle *idee*, un fedele seguace di Socrate, secondo il quale, senza il possesso di cognizioni adeguate, non si può sentire amore per il bello morale, perchè la scienza è virtù e l'ignoranza è vizio.

Perciò egli diceva che tutto ciò che è buono è bello, e il bello non può essere senza misura (3) o armonia.

Ora, per concepire le leggi dell'armonia e della simmetria

---

(1) In particolare, poi, questa scienza, che ci eleva all'idea del bello in se e per se, è la dialettica, la quale è il fastigio del sapere umano — θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν — e il fine ultimo delle nostre conoscenze — τέλος... τῶς μαθημάτων — *Resp.* VII, XIV, 534, E —. Perchè, quando uno dà opera alla dialettica, e, senza l'aiuto dei sensi, per la sola forza della ragione, si innalza sino all'essenza di ciascuna cosa, giunge al supremo termine dell'intelligibile — *Resp.* VII, XIII, 532, A —.

(2) Ἐνταῦθα τοῦ βίου... εἴπερ που ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπῳ, θεομένῳ αὐτὸ τὸ καλόν — *Conv.* XXIX, 211, D. —.

(3) πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον — *Tim.* XLII, 87, C —.

estetica, bisogna conoscere ciò che è vero nel senso teoretico e pratico, in modo che il vero, il bello e il buono siano i tre aspetti con cui si presenta alla nostra mente, la stessa realtà soprasensibile.

E però, la vera scienza, che possa servire di guida alla condotta morale, è la filosofia, la quale prende il nome dall'amore: non da quello che si prova per il bello sensibile, ma da quello che aspira al possesso del bello intelligibile, che è anche sommo vero e sommo bene per la ragion teoretica e pratica. Se non che questo possesso non si può conseguire che con l'intuizione intellettuale, perchè Platone ammise nella psiche una facoltà soprasensibile con cui la mente scopre il bello, il vero e il buono, immediatamente, con le proprie forze, dando così origine all'estetica, alla dialettica e all'etica.

Però, questa intuizione intellettuale, come egli la intendeva, non ha ragion d'essere, tanto più che non esiste la facoltà o l'organo che devono produrla.

Secondo Platone questa intuizione intellettuale ha luogo quando i sensi restano assopiti, cioè, quando la psiche si libera dal turbamento e dall'inquietudine prodotti dal corpo.

Ogni intuizione in tal modo è una prova che la psiche si avvia alla sua purificazione.

Ma la vera purificazione spirituale — κάθαρσις — è quella che si ottiene, non con i mezzi esteriori, adoperati nella τελεστική, ma quella che si ottiene con le proprie forze morali e intellettuali, soffocando gli impulsi irrazionali dei sensi, per seguire, come unica guida, il comando della pura ragione. Perciò l'amore per la sapienza, cioè, per il bello intellettuale, morale ed estetico, ha qualche cosa di sopraumano e di divino, essendo l'unica forza, con cui l'uomo possa condurre una vita conforme alla nostra natura, e che consiste nella contemplazione del vero, del bello e del buono.

Così, reso libero da tutte le passioni, che conturbano la mente, il filosofo è degno di essere iniziato ai misteri, essendo egli il solo, che sia perfetto fra tutti gli altri simili (1).

(1) ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται — *Phaedr.* XIX, 249, C —.

Ma, per raggiungere questa elevazione spirituale, egli deve sentire il più forte entusiasmo per il vero sapere, che è la θεία φιλοσοφία; e allora, venendo preso da quell'*eroico furore*, per usare un'espressione di Giordano Bruno, che deriva dall'amore per la sapienza, trascura le cose di questo mondo, perchè sa che queste sono *umbrae idearum* del mondo soprasensibile. E però quelli, i quali non possono tentare queste ascensioni sublimi, credono che il sapiente sia un maniaco, quasi sia fuori di se — ὡς παρακινῶν —; mentre egli, unico fra tutti, è pieno di divino entusiasmo per la scoperta del vero, del buono e del bello. Vi è, infatti, un'esaltazione e un'ispirazione propria del filosofo — ἡ φιλοσόφου μανία τε καὶ βακχεία — *Conv.* XXXIII, 218, B —, che non possono essere provate se non da chi è colpito e suggestionato dai ragionamenti della filosofia — πληγείς τε καὶ δηχθεὶς ὑπὸ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων — *Conv.* XXXIII, 218, A.

Avea ragione perciò Platone di dire che soltanto i filosofi, essendo innamorati ardentemente del sapere, — *Phaedo*, XXII, 68, B — possono aspirare a questa elevazione spirituale, perchè tengono il corpo a vile e vivono nel mondo del pensiero. (1)

Certo, questo *eroico furore*, che ha animato sempre le anime dei grandi intelletti, portato al suo massimo eccesso, può qualche volta finire in un vero stato morboso, come ce ne dànno la prova i paranoici; ma, secondo Platone, questo ἐνθουσιάζειν è necessario per concepire nel campo della scienza, dell'arte e della vita pratica le cose vere, belle e buone; perchè, senza ispirazione, la mente non può innalzarsi dal mondo reale, ma sensibile, a quello ideale o intelligibile.

Il che vuol dire che la θεία μανία non solo serve ad esaltare l'artista, quando cerca le sue visioni estetiche, ma è necessaria anche ad animare lo scienziato, quando con l'imaginazione costruttiva prepara la scoperta, per cui vive e pensa, e a risvegliare gli istinti altruistici della condotta umana, quando

---

(1) φρονήσεώς... τις... ἐρῶν τοῦ σώματος ὀλιγωροῦσί τε καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ ζῶσιν — *Phaedo* XIII, 68, D —.

nel calore dell' entusiasmo è trascinato a compiere atti generosi e magnanimi.

E ciò avviene non senza una ragione. In vero, la maggior parte degli uomini si lasciano lusingare e trascinare ciecamente dalle forze delle passioni corporee, sicchè pochi sono quelli, i quali, per essere ammessi alle iniziazioni del sapere, siano veramente invasati — βάκχοι... παῦροι — ; e questi pochi sono quelli che hanno amato la sapienza rettamente (1).

Non è un' esagerazione l'affermare che la concezione di un sistema filosofico, qualunque esso sia, metempirico, metafisico o scientifico, abbia qualche cosa che l'avvicini ad una concezione estetica, essendo esso una costruzione mentale, in cui tutte le idee costituiscono una tale armonia da non potersi distinguere dove termini l'arte e cominci la scienza. Il sistema platonico, per es., del quale non è la cosa più facile stabilire dove finisca il lavoro ideativo dell'artista e dove cominci il ragionamento puramente logico del filosofo, credo sia il monumento letterario più meraviglioso di tutta l' antichità classica, come il sistema hegeliano è la concezione più ardimentosa della filosofia moderna.

Ora, quest' armonia, trovata nel mondo soprasensibile, tra la poesia e la filosofia, ci fa pensare che l' ἔρως, inteso nella sua essenza divina—θεῖος—, o intelligibile, è, secondo Platone, la più potente *idea-forza,* che possa innalzare l' animo umano a ciò che è divino; e divino è il bello, il vero e il buono e tutto ciò che è simile ad essi (2).

E questo è l' ideale del solo filosofo, come il quale, ogni uomo, che veramente intenda vivere onestamente, dovrebbe poter dire: " O padre diletto, e Voi, quanti siete dèi in questo luogo, concedetemi che io sia bello nell'intimo dell' animo; e

---

(1) οὗτοι δ'εἰσὶ κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς — *Phaedo*, XIII, 69, D —.

(2) τὸ δὲ θεῖον καλὸν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτον—*Phaedr.* XXVI, 246, E —.

quanto ho d'esterno fate che sia in armonia con l'interno (1), cioè, fate che ci sia la più grande armonia tra l' operare e il pensare, in modo che io sia il modello di quel bene, la cui *idea* occupa il posto più elevato nella gerarchia delle idee „. — *Resp.* VI, XVIII, 508, E; *ibid.* XIX, 508, E —.

---

(1) Ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῇδε θεοί, δοίητέ μοι καλῷ γενέσθαι τἄνδοθεν · ἔξωθεν δ' ὅσα ἔχω . τοῖς ἐντὸς εἶναί μοί φιλία — *Phaedr.* XLIV, 279, B. —

Il θεῖόν τι καὶ τὸ δαιμόνιον σημεῖον e i fatti di coscienza e d'incoscienza nella vita di Socrate.

Quest'ultimo capitolo serve a mettere in chiaro che, in massima parte, i fenomeni psichici, teoretici o pratici, non solo nello stato normale, ma sopratutto in quello anormale, sono preparati lentamente e a nostra insaputa da un fattore che lavora negli ipogei dell'incoscienza. In ciascuno di noi, invero, oltre l'attività conscia, con cui si sente, si pensa e si vuole, o si sa di sentire, di pensare e di volere, ve n'è un'altra inconscia, che prepara, senza accorgercene, i sentimenti, i pensieri e le determinazioni volizionali e che può agire come energia dinamogenica o inibitrice, secondo le condizioni speciali dello organismo psico-fisico.

Questo fattore inconscio, la cui derivazione più lontana si perde nel temperamento, nella vita di Socrate è rappresentato dal θεῖόν τι καὶ τὸ δαιμόνιον σημεῖον.

Senza fare la critica bibliografica di tutto ciò che è stato detto finora su questo argomento, io credo di potere dimostrare che il segno demoniaco, che agitò tanto la vita di Socrate, non sia stato altro, se non la voce, per lui così misteriosa, del senso morale, nelle sue radici più profonde incosciente, il quale, ogni qualvolta la coscienza etica del filosofo stesse per assopirsi, si risvegliava, inibendogli di venir meno a quel sentimento del dovere, cui avea consacrato tutta la vita.

Chi conosce la vita di Socrate, così come si può ricostruire con le opere di Platone e di Senofonte, certo avrà dovuto notare che quel filosofo, lungi dall'essere una persona del tutto normale, abbia dovuto avere più d'una di quelle stigme di degenerazione, che sono così comuni agli uomini di genio o geniali, e che perturbano, più o meno profondamente, il loro spirito e le loro azioni (1).

Il fatto che, a giustificare la sua condotta, egli, più d'una volta, dovette ammettere l'intervento di una voce misteriosa, con cui il genio tutelare — ὁ θεός — gli impediva di fare certe azioni, che egli era sul punto di compiere, e al cui comando non sapeva, nè poteva disubbidire, deve far nascere il sospetto che egli dovesse avere qualcuno di quei caratteri, poco o punto normali, che non sono rari negli uomini di mente non comune, specialmente quando, per disposizione naturale o per abitudine, sono dediti alla meditazione assai profonda e alle speculazioni in sommo grado metafisiche, le quali, come si sa, possono dare origine ad idee *prevalenti, fisse* e anche *ossessive.*

Ora, Socrate, non ostante l'apoteosi, fattagli dai suoi discepoli, che vollero tramandare la figura morale del maestro, come se fosse stato il prototipo, non dico del pensatore e del cittadino, ma piuttosto dell'uomo psicologicamente normale, in sommo grado, non fu esente di anomalie psichiche, anzi, il suo temperamento, per quello che si può desumere dalle opere dei suoi stessi discepoli, fu, per molti rispetti, anormale.

Aristotile disse di lui che fu di temperamento melanconico — *Problem. sect*, XXXI, I — e che, come molti uomini grandi, che ebbero questo temperamento — μελαγχολικοὶ ὄντες—, Socrate perciò spesse volte si mostrò indeciso, diabulico, distratto e smemorato, delirante, allucinato etc. Si sa anzi che era soggetto al mal caduco o epilessia — ἱερὰ νόσος —.

Fra le anomalie più importanti basti notare la sua vita giornaliera, passata in una specie di vagabondaggio per le vie e

(1) Cesare Lombroso, perciò a ragione, dopo avere messo in chiaro, volta per volta, questa stigme nel *L'uomo di genio*, ed. cit., chiamò Socrate un *eccentrico*, p. 39.

per le piazze di Atene; le sue eccentricità, come il servirsi sempre dello stesso mantello, in estate ed in inverno, trascurato di solito nel corpo; il camminare a piedi nudi sul ghiaccio e sulla sabbia infuocata (1); la poca sensibilità dolorifica alla fame, alla sete, alla stanchezza; l'ipoestesia retinica alla luce abbagliante; la resistenza eccezionale alla forza deprimente del vino, bevuto qualche volta smodatamente (2); lo spirito di megalomania da cui era dominato; le ideomanie o, quando niente, la concentrazione intensa in un' idea fissa o prevalente, come, per es., quella per cui egli si vantava di essere il portavoce del *dio;* i momenti di estasi o di sonnambulismo, così frequenti in lui; le allucinazioni uditive, proprie dei paranoici e la credenza, per non dire l'ossessione, propria dei deliranti, che un genio tutelare stesse a vigilare su di lui, e che un dio lo avesse destinato a compiere una missione intellettuale, politica e morale, per la quale ogni altro sarebbe stato inadatto.

Per effetto di questo temperamento, così anormale, Socrate ebbe ad un tempo del mistico, perchè in tutti i fatti, occorsigli nella vita, credeva di scorgere la volontà di un dio, cui passivamente ubbidiva; del paranoico, perchè, a parte la modestia, con cui egli diceva di avere la scienza della propria inscienza, si credeva l'uomo designato ad ammaestrare i suoi concittadini, predicando loro la verità; del monoideomane, perchè il *leit motif ossessivo* delle sue speculazioni, anzi di tutta la sua vita teoretica, fu un solo, che egli, cioè, avea una missione da compiere, voluta dal dio, esercitando per gli uomini l' arte della levatrice, ma spiritualmente.

Per raggiungere questo scopo, desideroso, come si mostrò sempre, fin da giovanetto, di apprendere — φιλομαθής—il vero, si limitò a meditare sui problemi, che più riguardavano la vita morale, tralasciando del tutto lo studio del mondo fisico (3),

---

(1) C. Lombroso — *L'uomo di genio*, et. p. 39, 6a ed., 1894.
(2) Id., ibid., p. 84.
(3) Xenophontis — *Memorabilia*, lib. I, c. 1o § 11-16.

perchè, a suo dire, dalle campagne e dagli alberi non avea nulla ad imparare (1).

E così tutto chiuso in se stesso, intese a speculare sul γνῶθι σεαυτόν e a filosofare con la *maieutica*, per risolvere questo problema, restringendo in tal modo il campo su cui la sua mente avrebbe potuto spiegare tutte le sue molteplici attività.

Questa idea, che risente un po' delle ideomanie, e che è la circostanza più caratteristica della sua vita, non lo lasciò quasi mai, anzi dominò tutta la sua condotta di uomo privato e di cittadino, dando una coerenza meravigliosa a tutte le manifestazioni delle sue attività mentali, teoretiche e pratiche; ma d'altra parte si può dire che essa esercitò sulla sua coscienza come una forma potentissima di quella suggestione o autosuggestione, che non è così rara negli uomini, nei quali, melanconici per temperamento, prevale l'attitudine a meditare e a speculare eccessivamente.

Questa suggestione, che egli attribuiva alla potenza del suo buon genio, il quale avea la cura di vigilare su tutti i suoi pensieri e su tutte le sue azioni, imponendogli direttamente o indirettamente una linea di condotta, da cui non poteva deviare, in ultimo terminò in un vero stato di autosuggestione, perchè si formò la convinzione che egli, come se fosse un predestinato o almeno un designato, dovesse compiere una missione speciale, qual'era quella d'insegnare la verità e di rendere migliori i suoi concittadini. Senza questo stato di suggestione o di autosuggestione, che gli alterò l'*io* d'una maniera assai profonda, ma anormale, obbligandolo spesso a condursi come un incosciente, non si potrebbero spiegare certe anomalie della sua condotta, come, per es., quel continuo mettere in mostra la propria persona, anche quando volesse dare ad intendere di essere il più ignorante fra tutti gli Ateniesi. Il che non è molto lontano da quei sentimenti anormali che provano quelli, i quali sono invasi dal delirio di grandezza o dalla megalomania.

(1) τὰ μὲν οὖν καὶ τὰ δένδρα οὐδέν μ' ἐθέλει διδάσκειν. — *Phaedr.* V, 230, D —.

Figlio di levatrice (1), egli si vantava di esercitare la stessa arte (2), ma sugli uomini soltanto, e per un altro scopo, cioè, per fare quello che egli solo credeva di poter fare, illuminandoli, o, come egli diceva, iniziandoli nei misteri della θεία φιλοσοφία. Egli si dichiarava, insomma, l'unico che fosse capace di riuscire in questa sua missione, perchè, grazie al favore del dio tutelare, si riconosceva indispensabile a tal punto che non solo Alcibiade, ma tutti gli altri suoi concittadini, a suo dire, non potevano fare a meno dell'opera sua, se volevano conoscere se stessi, tanta era la potenza che egli esercitava sull'uno e sugli altri (3).

Che Socrate non fosse un temperamento e perciò un carattere normale, si può rilevare da una serie di fatti, i quali, isolatamente considerati, possono sembrare privi di qualsiasi valore morale, ma, presi nel loro insieme, sono più che mai sufficienti per fare la diagnosi di tutte le anomalie della sua psiche.

Anzitutto, basti ricordare la sua vita quotidiana, passata da vagabondo, andando attorno — περιιών — *Apol.* IX, 23, B — *Resp.* I, XII, 338, B. — Infatti egli si vedeva sempre all'aperto — ἦν ἐν τῷ φανερῷ —, dove la piazza fosse piena di gente — πληθούσης ἀγορᾶς—*Xenophontis Memorabilia,* lib. 1° c. 1° § 10 —, o nei luoghi destinati al passeggio e nei ginnasi — εἰς τοὺς περιπάτους καὶ τὰ γυμνάσια ᾖει — *id. loc. cit.* — o per le vie di Atene, usualmente scalzo, con un semplice mantello, nell'estate e nell'inverno, e trascurato nel corpo, — τοῦ σώματος αὐτὸς οὐκ ἀμέλει — *Xenophon. Memor.* lib. 1°, c. 1°, § 11, — quasi per *posa,* tranne qualche volta, in cui si vedea lavato, ben calzato, come non era suo costume.—*Conv.* II,

---

(1) ἐγὼ εἰμι υἱὸς μαίας μάλα γενναίας τε καὶ βλοσυρᾶς— *Theaet.* VI, 149, A —.

(2) Ἆρα καί, ὅτι ἐπιτηδεύω τὴν αὐτὴν τέχνην, ἀκήκοας—*Theaet.* VI, 149, A —.

(3) τοσαύτην ἐγὼ δύναμιν οἶμαι ἔχειν εἰς τὰ σὰ πράγματα καὶ εἰς σέ — *Alcib. mai.* II, 105, D —.

174, A —. Egli riconosceva che questo suo girovagare avea dello strano, ma giustificava la sua condotta col dire che tutto il giorno si dava da far a quel modo, per investigare o esaminare — ἐξετάζειν καὶ ἐρευνεῖν — l'animo dei suoi conterranei, — *Apol.* IX, 23, B —, ovvero per dare ad essi consigli in publico — ἰδίᾳ... συμβουλεῖν — *Apol.* XIX, 31, C. —.

Ed egli, infatti, diceva che per essere utile agli altri, avea dovuto, da anni, tralasciare i propri affari, attendendo sempre a quelli dei suoi concittadini, che voleva vedere completamente rinnovellati intellettualmente e moralmente — *Apol.* XVIII, 31, B —.

Poi, non bisogna dimenticare quel suo modo speciale di ragionare di filosofia, continuamente, dovunque si trovasse, e specialmente in piazza, presso i banchieri — ἐν ἀγορᾷ ἐπὶ τῶν τραπεζῶν — *Apol.* I, 17, B — *Hipp. min.* X, 368, B —, perchè, sotto il pretesto che bisognava cercare, come egli diceva, uno che si intendesse della cura delle anime — τὶς... ἡμῶν τεχνικὸς περὶ ψυχῆς θεραπείαν — *Laches.* X, 185, E—, finì con l'attribuirsi il privilegio che egli solo fosse in grado di curare le anime dei suoi concittadini — θεραπεύεσθαι τὴν ψυχὴν...—per mezzo di ragionamenti — *Charm.* V, 157, A, *e seg.* —, nella quale arte era maestro per ammaliare gli uditori e suggestionarli — ναρκᾶν —, a suo piacimento.

Inoltre bisogna tenere presente che egli, nel far ciò, avea la coscienza, come insistentemente andava ripetendo, di compiere un ministerio voluto dal suo dio tutelare — ὑπηρεσίαν τῷ θεῷ — *Apol.* XVIII, 30, A —, affidato a lui solo, come se egli fosse stato l'unico designato ad esercitare la μαιευτική nel campo morale, non essendovi alcun medico per procurare la salute all'anima (1).

E perciò, volendo essere completamente libero, egli avea preferito di vivere in una infinita povertà per ossequio al dio — ἀλλὰ ἐν πενίᾳ μυρίᾳ εἰμὶ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν — *Apol.* IX, 23, B —,

---

(1) μή τις τύχῃ περὶ τὴν ψυχὴν αὖ ἰατρικὸς ὤν — *Protag.* V, 313, E —.

A suo dire, egli solo possedeva l'arte della levatrice — τέχνην τῆς μαιεύσεως —, come la intendeva lui, con la quale, a differenza di tutti gli altri, era capace di sapere scoprire se la mente degli uomini concepisse il vero o il falso (1).

E quest'arte non poteva essere esercitata da nessun altro, perchè era un suo privilegio, o meglio era un dono celeste, che egli e sua madre aveano ricevuto dal buon dio; questa per aiutare le altre donne a partorire, egli, per aiutare i giovani, sia di nobile indole, sia belli (2), a ben ragionare e a liberare il loro animo dagli errori e dai dubbi.

Egli perciò si vantava che senza di lui quelli, che, non comprendendo quest'arte, lo disprezzavano o lo abbandonavano, non solo non sapevano fare che aborti, ma anche mandavano a male i figliuoli, di cui si erano sgravati per opera di lui, non allevandoli bene — *Theaet.* VII, 150, D-E —, cioè, non erano capaci di fare opere degne di plauso e di ammirazione e che avessero una certa durata.

E, in fine, non si deve lasciar passare sotto silenzio quello spirito di grandezza mal celato, sotto la modestia, non sempre sincera, della sua apparente ignoranza, affermando che, giusta l'oracolo di Delfo, nessuno dei suoi concittadini era più sapiente di lui — μηδένα σοφώτερον εἶναι — *Apol.* V, 21, A —; e che perciò non era facile trovare un altro che, come lui, potesse essere d'aiuto alla città per designazione degli dèi (3).

Questa sua convinzione, che era diventata una specie di delirio sistematizzato, era profondamente radicata nell'animo suo, ed egli non avea alcun ritegno per andare dicendo che il dio l'avea preposto alla città, a quel modo, affinchè svegliasse i

---

(1) βασανίζειν δυνατὸν εἶναι παντὶ τρόπῳ πότερον εἴδωλον καὶ ψεῦδος ἀποτίκτει — *Theaet.* VII, 150, B —.

(2) τὴν δὲ μαιείαν ταύτην ἐγώ τε καὶ ἡ μήτηρ ἐκ θεοῦ ἐλάχομεν, ἡ μὲν τῶν γυναικῶν, ἐγὼ δὲ τῶν νέων τε καὶ γενναίων καὶ ὅσοι καλλοί — *Theaet.* XLIV, 210, D —.

(3) οὐ ῥαδίως ἄλλον τοιοῦτον εὑρήσετε προσκείμενον τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ — *Apol.* XVIII, 30, E — XVIII, 31, A. —

cittadini, li ammonisse e li rimproverasse, non cessando tutto il giorno, dovunque si trovasse, di assisterli (1).

E questo senso di grandezza arrivava a tal punto da fargli dire in pieno tribunale, dopo avere esposto la propria difesa, che egli, per i meriti di cittadino, di soldato e di educatore, si aspettava dai giudici, non una sentenza di assoluzione, il che era legittimo, e tanto meno di condanna, il che sarebbe stato la più grave ingiustizia, ma di glorificazione, meritando di essere mantenuto nel Pritaneo, a spese dello Stato, il che era il dovere dei suoi concittadini (2).

Si aggiunga, poi, da quel misticamente religioso che era, che egli si credeva sotto la speciale assistenza d'un buon dio, il quale l'avea soccorso in molti fatti della vita. Perciò, prima di cominciare una discussione, soleva rivolgere alla divinità qualche preghiera, credendo così di riuscire vittorioso, auspice il dio — κατὰ θεόν τινα.

Altre volte faceva libazioni e invocazioni — σπονδάς τε σφᾶς ποιήσασθαι καὶ ᾄσαντας τὸν θεόν — *Conv.* IV, 176, A —, ovvero si rimetteva al buon dio — κἂν τοῦτο ποίεις, ἂν θεὸς ἐθέλῃ, εἴ τι δεῖ καὶ τῇ ἐμῇ μαντείᾳ πιστεύειν, σύ τε κἀγὼ βελτίονως χρήσομεν — *Alcib. prim.* XXIII, 127, E.

Egli anzi, sebbene avesse un alto concetto della divinità, era avvezzo a sacrificare — θύειν — agli dèi — *Xenoph. Memorabilia*, lib. 1°, c. 1°, § 1°—; ed è noto che, poco prima di morire, raccomandò a Critone di sacrificare un gallo ad Esculapio — *Phaedo*, LXVI, 118, A.

E a questo soccorso divino attribuiva grandi cose, e fra le altre diceva che se uno riusciva a salvarsi, in mezzo alla corruzione dei suoi tempi, ciò si doveva alla volontà del buon

---

(1) οἷον δή μοι δοκεῖ ὁ θεὸς ἐμὲ τῇ πολει προστεθεικέναι, τοιοῦτόν τινα, ὃς ὑμᾶς ἐγείρων καὶ πείθων καὶ ὀνειδίζων ἕνα ἕκαστον οὐδὲν παύομαι τὴν ἡμέραν ὅλην πανταχοῦ προσκαθίζων — *Apol.* XVIII, 30, E.

(2) οὐκ ἔσθ' ὅτι μᾶλλον .., πρέπει οὕτως, ὡς τὸν τοιοῦτον ἄνδρα ἐν Πρυτανείῳ σιτεῖσθαι — *Apol.* XXVI, 36, E —.

dio (1). — E se uno voleva vivere onestamente, egli diceva che doveva mettersi per quella via, in cui ci è duce dio (2).

Egli, poi, credeva anche ai sogni, come mezzi con cui il buon dio, facesse conoscere la sua volontà (3); e perciò, non diversamente da un uomo del volgo, credeva alla *divinazione*, ed era solito servirsene — μαντικῇ χρώμενος — *Xenophon. Memorabilia*, lib. 1°, c. 1°, § 2° — in privato e in pubblico. Anzi, diceva che della divinazione ne avevano bisogno — μαντικῆς ἔφη προσδεῖσθαι — *ibid.* lib. 1° c. 1° § 6° —, tutti, sia per amministrare il patrimonio privato, sia per governare lo Stato. Perciò egli soleva prendere consiglio—συνεβούλευε—, anche per le cose cui era strettamente obbligato, e diceva che chi non si serviva della μαντικὴ era dissennato — δαιμονᾶν ἔφη — *ibid.*, lib. 1°, c. 1°, § 9°.

Egli, infatti, era convinto che in tutti i momenti più importanti della sua vita, la volontà del buon dio non era stata estranea a fargli prendere una decisione in un modo anzichè in un altro.

A mo' d'es., un dio gli comandò di dover vivere per coltivare la filosofia e per istudiare diligentemente se stesso e gli altri (4). — Lo stesso dio gli impose, per mezzo di vaticinii, di sogni e con qualsiasi altro espediente con cui mai la volontà divina comanda all'uomo di far qualche cosa, di agire a quel modo (5).

---

(1) εὖ γὰρ χρὴ εἰδέναι, ὅ τί περ ἂν σωθῇ τε καὶ γένηται οἷον δεῖ ἐν τοιαύτῃ καταστάσει πολιτειῶν, θεοῦ μοῖραν αὐτὸ σῶσαι λέγων οὐ κακῶς ἐρεῖς — *Resp.* VI, VII, 493, E. —

(2) ... πράττωμεν ταύτῃ, ἐπειδὴ ταύτῃ ὁ θεὸς ὑφηγεῖται — *Crito*, XVII, 54, D. —

(3) τεκμαίρομαι δ' ἔκ τινος ἐνυπνίου, ὃ ἑώρακα πρότερον ταύτης τῆς νυκτός — *Crito* II, 44, A. —

(4) τοῦ δὲ θεοῦ τάττοντος, ὡς ἐγὼ ᾠήθην τε καὶ ὑπέλαβον, φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους — *Apol.*, XVII, 28, E. —

(5) ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὡς ἐγώ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράτ-

Egli sentiva il dovere di educare i giovani alla verità, e di non ristarsi mai da questa missione, perchè il suo dio lo costringeva a fare loro da levatrice, sebbene, gli avesse vietato di generare (spiritualmente), e perciò era sterile di sapienza (1). E di quest'arte ostetrica autori erano dio e lui (2). Di modo che, se qualcuno, di quelli che solevano seguirlo, ne profittasse, egli diceva che questo avveniva non a tutti, ma a quelli cui dio lo concedeva — οἷσπερ ἂν ὁ θεὸς παρείκῃ — *Theaet.* VII, 150, D —.

Ora, in forza di questa sua credulità che, cioè, dio gli comandasse di fare quello che realmente faceva — ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεός — *Apol.* XVII, 30, A—, vale a dire, di educare tutti, non solo i forestieri, ma specialmente i suoi concittadini, investigando nella loro coscienza, per conoscerli intimamente, egli era persuaso che dovesse ubbidire piuttosto al dio, il quale gli comandava di filosofare, anche a rischio della morte, anzichè ai giudici, che gli consigliavano di non continuare più in quelle ricerche, le quali turbavano le menti dei giovani (3).

E, forte di questa convinzione, preferiva morire, come gl'imponeva il dio, rinunziando di andare in esilio, come qualcuno gli consigliava, non solo perchè in questo modo non avrebbe ubbidito al dio (4), ma anche perchè il suo dovere, essendo stato designato dal dio per essere utile alla città — προσκείμε-

---

τειν ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ, ὥσπερ τίς ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὁτιοῦν προσέταξε πράττειν. — *Apol.* XXII, 33, C. —

(1) ἐπεὶ τόδε γε καὶ ἐμοὶ ὑπάρχει, ὅπερ ταῖς μαίαις· ἄγονός εἰμι σοφίας..., τὸ δὲ αἴτιον τούτου τόδε μαιεύεσθαί με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾷν δὲ ἀπεκώλυσεν — *Theaet.* VII, 150, C. —

(2) τῆς μέντοι μαιείας ὁ θεός τε καὶ ἐγὼ αἴτιος — *Theaet.* VII, 150, D. —

(3) εἰ οὖν με... ἐπὶ τούτοις ἀφίοιτε, εἴποιμ' ἂν ὑμῖν, ὅτι ἐγὼ ὑμᾶς... ἀπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ, πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ ἢ ὑμῖν. *Apol.* XVII, 29. D. —

(4) λέγω, ὅτι τῷ θεῷ ἄπειθειν τοῦτ' ἔστι — *Apol.* XXVIII, 37, E.

νον τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ — *Apol.* XVIII, 30, E — era quello di svegliare continuamente la coscienza morale, già da tempo assopita, dei suoi concittadini. E perciò preferiva essere in disaccordo con tutti, anzichè con se stesso, cioè, col *dio* tutelare (1). E questa era la ragione per cui egli non faceva mai cosa alcuna contro ciò che gli era stato rivelato dagli dei, nè vi si poteva indurlo con la persuasione (2).

E a sostenere queste sue opinioni, che per lui erano una fede, egli dedicò tutte le sue forze, intellettuali e morali, accresciute dalla convinzione profonda che un dio tutelare lo assistesse per proteggerlo e per fargli conseguire la riuscita completa del suo apostolato.

Egli perciò nell'espressione della faccia dovea avere l'aria di un ispirato, di un sognatore, propria di chi per autosuggestione è convinto che egli sia il ***medium***, con cui un' entità sopraumana fa sentire la forza misteriosa ond' è dotata.

Quando, infatti, egli figgeva gli occhi in una persona, subito la suggestionava, come qualche volta gli occorse durante le discussioni (3).

Quando parlava, conquistava gli animi, che restavano colpiti e confusi — ἐκπεπλεγμένοι ἐσμὲν καὶ κατεχόμεθα — *Conv.* XXXII, 215, D — (4).

I suoi discorsi, anzi, si dicevano che fossero come le incan-

---

(1) οἶμαι... κρεῖττον εἶναι... πλείστους ἀνθρώπους μὴ ὁμολογεῖν μοι, ἀλλ' ἐναντία λέγειν, μᾶλλον ἢ ἕνα ὄντα ἐμὲ ἐμαυτῷ ἀσύμφωνον καὶ ἐναντία λέγειν. — *Gorg.* XXXVIII, 482, C.

(2) Εἰ δέ τι δοξέειν αὐτῷ σημαίνεσθαι παρὰ τῶν θεῶν, ἧττων ἂν, ἐπείσθη παρὰ τὰ σημαινόμενα ποιῆσαι. — *Xenoph. Memorabilia*, lib. 1° c. III, § 4. —

(3) καὶ ἐγὼ ἀκούσας ἐξεπλάγην καὶ προσβλέπων αὐτὸν ἐφοβόμην — *Resp.* I, X, 356, D. —

(4) Aristofane diceva che S. camminava pettoruto e con sguardo torvo e spaventava gli avversari nelle discussioni e i nemici in guerra — *Conv.* διαπορεύεσθαι... βρενθυόμενος καὶ τὠφθαλμῷ παραβάλλων, ἠρέμα περισκοπῶν καὶ τοὺς φιλίους καὶ τοὺς πολεμίους.

tagioni, tanto egli affascinava gli uditori o gli interlocutori (1). Perciò si era soliti paragonare Socrate alla torpedine di mare; se non che questa intorpedisce il corpo, quando ci tocca, mentre Socrate intorpediva le menti (2).

E però chi non lo conosceva, lo credeva un fattucchiero — ὡς γόης — *Meno* XIII, 80, D —, senza pensare, per altro, che Socrate, avvezzando gli uomini a dubitare, prima di accettare una nozione per vera, faceva gli uomini operosi spiritualmente e investigatori—ἐργαστικούς τε καὶ ζητικούς—*Meno,* XV, 81, D.— Di modo che, inducendoli a dubitare — ἀπορεῖν... ποιήσαντες—, apparentemente sulle prime portava loro l'intorpedimento della ragione — ναρκᾷν — *Meno*, XVIII, 84, D —, ma dopo ne svegliava le forze latenti.

Egli era cresciuto in mezzo a queste speculazioni, e perciò, sul punto di morire, si gloriava di avere consumata la vita nella filosofia — ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίψας τὸν βίον—*Phaedo*, VIII, 63, E—, seguendo il consiglio di Parmenide, che l'avea esortato a speculare — *Parm.* IV, 130, E—; VIII, 135, C. — Ed egli, infatti, non avea tralasciato nulla per essere del novero di quelli, che si erano dati nella vita, con tutta la forza, alla purificazione dell' anima. — *Phaedo*, XIII, 69, D—. I suoi amori, perciò—τὰ ἐμὰ παιδικά — *Gorg.* XXXVII, 482, A—, durante la sua esistenza, erano stati due: uno per la filosofia, l'altro per Alcibiade — *Gorg.* XXXVIII, 481, D—; quello per iscoprire la verità, questo per formare il cittadino ideale.

Ora, nel perseverare in questo modo di ricerca introspettiva, favorita dal suo temperamento melanconico, era naturale che, di tanto in tanto, mentre era inteso a formulare qualche prin-

---

(1) νῦν, ὥς γέ μοι δοκεῖς, γοητεύεις με καὶ φαρμάττεις καὶ κατεπᾴδεις, ὥστε μεστὸν ἀπορίας γεγονέναι — *Meno,* XIII, 80, A. —

(2) καὶ δοκεῖς μοι παντελῶς..., ὁμοιότατος εἶναι τό τε εἶδος καὶ τἄλλα ταύτῃ τῇ πλατείᾳ νάρκῃ τῇ θαλαττίᾳ· καὶ γάρ αὕτη τὸν ἀεὶ πλησιάζοντα καὶ ἁπτόμενον ναρκᾷν ποιεῖ καὶ σὺ δοκεῖς μοι νῦν ἐμὲ τοιοῦτόν τι πεποιηκέναι, ναρκᾷν· ἀληθῶς γὰρ ἔγωγε καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ στόμα ναρκῶ, καὶ οὐκ ἔχω ὅ τι ἀποκρίνωμαί σοι — *Meno,* XIII, 80, A. —

cipio logico o etico, o a scoprire la natura degli esseri—σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν — *Phaedr.* XLVIII, 99, E, — egli fosse soggetto a distrazioni, ad illusioni o anche ad allucinazioni; e allora la sua coscienza si alterava profondamente. È un fatto che egli, quando era cogitabondo più del solito (1), alle volte si fermava in mezzo al viaggio, dovunque si trovasse (2); altre volte, durante una conversazione, senza un motivo apparente, interrompeva il proprio discorso, come se una potenza misteriosa lo distraesse da quello che dovea dire (3), per ripigliare, poi, da solo, dopo un certo tempo, il viaggio o il discorso, così interrotti.

E non c'era mezzo per distoglierlo da questi momenti di profonda meditazione— *Conv.* III, 175, A *e seg.*—, nella quale, com'era solito, — ὡς εἰώθει — pareva insensibile a tutto ciò che accadesse attorno a lui.

Perciò chi non conosceva queste sue distrazioni e queste sue stranezze, così comuni nella sua vita giornaliera, poteva ben giudicarlo un mattoide.

Del resto lo stesso Socrate sapeva che i suoi concittadini lo ritenevano uomo stranissimo (4) — ἀτοπώτατός εἰμι — *Theaet.*, VI, 149, A —, tanto più che egli si vantava di esercitare l'arte della levatrice per gli uomini, ma non per le donne; per le anime, ma non pei corpi. — *Theaet.* VII, 150, B —.

Gli amici, che anch'essi conoscevano quale uomo strano— ἄτοπον — egli si fosse, lo lasciavano stare indisturbato, perchè sapevano che era sua abitudine — ἔθος γάρ τι τοῦτ' ἔχει— *Conv.* III, 175, B —, rimanere, spesse volte, cogitabondo, per tornare al suo naturale o subito — αὐτίκα — o dopo non molto tempo — οὐ πολὺν χρόνον — *Conv.* III, 175, B.

---

(1) ἔφη... τὸν οὖν Σωκράτη ἑαυτῷ πως προσέχοντα τὸν νοῦν κατὰ τὴν ὁδὸν πορεύεσθαι... *Conv.* II, 174, D. —

(2) ἐνίοτ' ἀποστὰς ὅποι ἂν τύχῃ ἕστηκεν — *Conv.* III, 175, B —.

(3) καίτοι ἐν ἄλλοις λόγοις πολλαχοῦ δή με ἐπέσχε λέγοντα μεταξύ — *Apol.* XXXI, 40, B —.

(4) Lelut, anzi, lo chiamò un pazzo — *fou* — v. *Du Démon de Socrate* — 1836.

Quando era preso da un pensiero profondo, che l'occupava fortemente tutto, diventava insensibile dovunque si trovasse e restava, alle volte, a lungo, in una data posizione, pensando, — τι εἱστήκει σκωπῶν — *Conv.* XXXVI, 220, C — non si sapeva mai a che cosa. " Per es., avendo, una volta, all' assedio di Potidea, rivolta la mente a qualche cosa, stette meditando tutto il giorno, e, non venendone a capo, non si ritrasse, ma stette a investigare sempre fermo. E già era il mezzodì, e la gente, accortasene, andavano l'un l'altro dicendo con meraviglia: sin da questa mattina Socrate sta là impalato, cercando qualche cosa.

" Alcuni Joni, finalmente, dopo aver cenato, come venne la sera, portatisi fuori dei giacigli, chè era d'estate, presero riposo al fresco, e nel tempo medesimo osservarono se egli fosse per rimanersi in piè tutta la notte. Ed egli stette fermo in piè fino a che venne il giorno e spuntò il sole, e allora se ne andò, dopo avere fatta la sua preghiera al sole. „. (1)

Favorinus diceva che Socrate cadeva in questo stato d'insensibilità e d'immobilità muscolare spesso — πολλάκις — e che rimaneva in questa posizione per molte ore, alle volte da un giorno all'altro, più dritto del tronco d'un albero (2).

È difficile però determinare di che natura fossero questi momenti d'incoscienza dalle poche e imperfette espressioni adoperate da Platone e da altri scrittori. Alle volte erano casi di

(1) ξυννοήσας γὰρ αὐτόθι ἕωθέν τι εἱστήκει σκοπῶν, καὶ ἐπειδὴ οὐ προυχωρεῖ αὐτῷ, οὐκ ἀνίει ἀλλὰ εἱστήκει ζητῶν. καὶ ἤδη ἦν μεσημβρία, καὶ ἄνθρωποι ᾐσθάνοντο, καὶ θαυμάζοντες ἄλλος ἄλλῳ ἔλεγεν, ὅτι Σωκράτης ἐξ ἑωθινοῦ φροντίζων τι ἕστηκε. τελευτῶντες δέ τινες τῶν Ἰώνων, ἐπειδὴ ἑσπέρα ἦν, δειπνήσαντες, καὶ γὰρ θέρος τότε γ' ἦν, χαμεύνια ἐξενεγκάμενοι ἅμα μὲν ἐν τῷ ψύχει καθηῦδον, ἅμα δὲ ἐφύλαττον αὐτὸν εἰ καὶ τὴν νύκτα ἑστήξοι. ὁ δὲ εἱστήχει μέχρι ἕως ἐγένετο καὶ ἥλιον ἀνέσχεν. ἔπειτα ᾤχετ' ἀπιὼν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ — *Conv.* XXXVI, 220. C. —

(2) ἐξ ἡλίου εἰς ἥλιον εἱστήκει ἀστραβήστερος τῶν πρεμνῶν (1).

(1) A. Gellius — *Nocles Atticae*, lib. II, 1.

semplice stordimento o di perdita momentanea di coscienza. A sentir, per es., il plauso e le lodi che gli uditori fecero una volta ad un discorso verboso di Protagora, Socrate narrava che da prima egli, come uno che fosse stato percosso da un valente pugilatore, si sentì le tenebre agli occhi e il capogiro, tanto rimase stordito da quel discorso e dalle acclamazioni fatte dagli astanti (1).

Altre volte, al contrario, erano veri accessi estatici, accompagnati da momenti di assoluta incoscienza o almeno di subcoscienza. Essi erano frequenti — ἔθος γάρ τι τοῦτ' ἔχει —, perchè il monoideismo, più o meno intenso, costituiva nella vita di Socrate uno stato di delirio o di autosuggestione continua. *Gellius* diceva che Socrate si era abituato — *insuevisse* — a fare certi lavori ed esercizii volontari col corpo — *labores voluntarios et exercitia corporis... facere*—, per indurirsi a resistere nelle sofferenze — *ad fortuitas patientiae vices firmandi* — (2).

Se non m'inganno, qui c'è un esempio di quell'estasi, detta ora *buddistica*, alla quale Socrate pervenne mediante una preparazione analoga a quella adoperata dai *santoni* indiani o dai fakiri.

Secondo alcuni, però, questi stati d'incoscienza doveano essere di natura catalettica, perchè aveano una durata piuttosto lunga, alle volte da un sole all'altro, ma se si pensa che la rigidità catalettica ha una durata relativamente breve, si può sospettare che ben altra dovesse essere la loro natura. E, infatti, *Gellius* diceva che " stare solitus Socrates dicitur pertinaci statu perdiu atque pernox a summo lucis ortus ad solem alterum orientem inconnivens, immobilis, isdem in vestigiis et ore

(1) εἰπὼν οὖν ταῦτα πολλοῖς θόρυβον πάρεσχε καὶ ἔπαινον τῶν ἀκουοντων καὶ ἐγὼ τὸ μὲν πρῶτον, ὡσπερεὶ ὑπὸ ἀγαθοῦ πύκτου πληγείς, ἐσκοτώθην τε καὶ ἰλιγγίασα εἰπόντος, αὐτοῦ ταῦτα καὶ τῶν ἄλλων ἐπιθορυβησάντων — *Protag.* XXVI, 339, E. —

(2) *Noct. att.*, lib. II, I.

atque oculis eundem in locum directis cogitabundus, tanquam quodam secessu mentis atque animi facto a corpore (1) „.

Ma secondo altri, questi stati d'incoscienza erano di natura sonnambolica, come si può desumere dai sintomi che li accompagnavano. Per es., lo star ritto, l'immobilità del tronco, e delle palpebre, il guardare il sole ad occhi aperti, l'anestesia, l'ipoestesia retinica o la paralisi temporanea degli organi visivi, sono sintomi del sonnambolismo vero e proprio (2).

Socrate inoltre era soggetto ad allucinazioni uditive, che gli facevano sentire i propri pensieri, come se le parole, necessarie ad esprimerli, fossero pronunziate da altre persone. In vero, come Giovanna D'Arco, Cardano, Lutero, Pascal, Rousseau, etc., egli, durante gli accessi allucinatori, molto frequenti nella sua vita, credeva di sentire una voce, che gli risvegliasse la coscienza morale, quando questa stava per assopirsi.

Questi fatti allucinatori, di cui non sapeva darsi ragione, e che perciò egli soleva attribuire al buon dio — ὁ θεός —, esercitarono assai per tempo un influsso molto grande sulla sua coscienza di uomo religioso, e così, a poco a poco, si formò la credenza che un " ascoso potere „ regolasse i suoi pensieri e dirigesse la sua condotta, privata e pubblica.

Le radici di questa credenza, bisogna cercarle in quegli accessi allucinatori, durante i quali egli credeva di sentire una voce — φωνή —, come se ci fosse un genio che vigilasse su di lui e ne scrutasse i riposti pensieri.

Ed egli diceva di aver sentito, molte volte, la presenza misteriosa di questo segno demoniaco, fin dai primi anni della sua vita.

Giovane ancora, egli era stato desideroso di apprendere quella scienza che si dice storia della natura (3), perchè gli pa-

---

(1) *Op. cit.*, lib. II, I.

(2) Despine — *Le sonnambulisme de Socrate* — in Revue philosophique, p. 323-6 — 1880.

(3) νεὼς ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπιθύμησα ταύτης τῆς σοφίας, ἣν δὲ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν — *Phaedo*, XLV, 96, A. —

reva superbo sapere le cause di ciascuna cosa, cioè, perchè, ciascuna cosa si genera, perchè perisce e perchè è (1).

Però finì col persuadersi che egli era negato assolutamente per tali studi (2); — anzi, si accorse che, per effetto di queste ricerche, nelle cose che prima sapeva chiaramente, per quanto almeno ne paresse a lui e agli altri, non ci vide più nulla di chiaro, sicchè disimparò quello che egli prima credeva di sapere (3).

A dir vero, egli fu distolto da questi studi, che si riferivano alla conoscenza del mondo fisico, dal desiderio di conoscere il mondo morale, perchè nei sogni — ed egli ci credeva — avea sentito come una voce che gli comandava di far musica — μουσικήν ποιεῖ καὶ ἐργάζου — *Phaedo,* IV, 60, E —, cioè, di studiare la scienza dell'uomo, essendo la filosofia la musica più grande del mondo (4).

Pieno di pregiudizi, com'era, avea fatto anche delle poesie, verseggiando le favole d'Esopo — *Phaedo*, IV, 60, D—, non per rivaleggiare con questo scrittore, ma per iscoprire che cosa volessero dire alcuni sogni, e anche per liberare la coscienza da ogni scrupolo, se mai non fosse quella la musica, che gli si era ordinata di comporre (5).

Questi sogni erano di tal fatta. Più volte nella vita passata

---

(1) ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τάς τάς αἰτίας ἑκάστου, διά τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διά τί ἀπόλλυται καὶ διά τί ἔστι — *Phaedo,* XLV, 96, A. —

(2) τελευτῶν οὕτως ἐμαυτῷ ἔδοξα πρός ταύτην τὴν σκέψιν ἀφὴς εἶναι, ὡς οὐδέν χρῆμα — *Phaedo*, XLV, 96, C. —

(3) ἐγὼ γάρ ἃ καὶ πρότερον σαφῶς ἠπιστάμην, ὥς γε ἐμαυτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐδόκουν, τότε ὑπὸ ταύτης τῆς σκέψεως οὕτω σφόδρα ἐτυφλώθην, ὥστε ἀπήμαθον καὶ ταῦτα ἃ πρὸ τοῦ ᾤμην εἰδέναι — *Phaedo*. XLV, 96, C. —

(4) ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς — *Apol*. IV. 61, A.

(5) ἀλλ' ἐνυπνίων τινῶν ἀποπειρώμενος τί λέγει καὶ ἀφοσιούμενος εἰ ἄρα πολλάκις ταύτην τὴν μουσικήν μοι ἐπιτάττοι ποιεῖν — *Phaedo*, IV, 60, E. —

gli era occorso di fare lo stesso sogno, assumendo però esso ciascuna volta una figura diversa, ma comandandogli, per altro, sempre lo stesso: o Socrate, diceva, componi e coltiva musica! (1).

Dominato da questa idea fissa egli credette di sentire anche nella veglia l'azione di questo potere divino — θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον — *Apol.* XIX, 31, C —, che prima avea sentito nei sogni, il quale gli comandò di dover vivere per filosofare e per esaminare se stesso e gli altri. — *Apol.* XVII, 28, E —.

Egli, infatti, era persuaso che dal dio gli era stato imposto di operare a quel modo, come gli era stato rivelato dagli oracoli, dai sogni e da tutti gli altri mezzi, con cui si manifesta, all'uomo la volontà degli dèi (2).

Ed era così convinto di questa sua vocazione per lo studio della filosofia da affermare che, mentre pochi vi si dedicavano, specialmente quelli, che, per la cagionevole disposizione del corpo, non potevano consacrarsi alle cure civili, egli, al contrario, vi era stato indotto dal segno demoniaco; cosa che non si era riscontrata che in qualcuno o in nessuno dei suoi predecessori (3).

E allora sorse in lui la convinzione piena e invincibile che egli non potesse comportarsi diversamente dal modo come si era sempre condotto nella vita privata e pubblica, perchè il segno demoniaco, fin da ragazzo, sotto forma di voce, ogni qual volta si manifestava, gli impediva di fare certe azioni che egli era sul punto di compiere — *Phaedo,* XIX, 31, D —.

Che cosa fosse questo segno demoniaco, di cui egli non sa-

---

(1) πολλάκις μοι φοιτῶν τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλῃ ὄψει φαινόμενον, τὰ αὐτὰ δὲ λέγον, ὦ Σ., ἔφη, μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου — *Phaedo,* IV, 60, E. —

(2) προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ, ὥσπερ τίς ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὁτιοῦν προσέταξε πράττειν— *Phaedo,* XXVI, 33, C —.

(3) τὸ δ' ἡμετέρον οὐκ ἄξιον λέγειν, τὸ δαιμόνιον σημεῖον. ἢ γάρ πού τινι ἄλλῳ ἢ οὐδενὶ τῶν ἔμπροσθεν γέγονε—*Resp.* VI, X, 496, C.—

peva darsi ragione, ma a cui ubbidiva ciecamente, come un suggestionato, non è cosa facile determinarlo. Certo, non era un'allucinazione visiva, come lo *spirito,* con cui Tasso soleva ragionare, durante la sua prigionia nello spedale di S. Anna.

Socrate, per quello che si sa, non andò mai soggetto ad allucinazioni visive di sorta, tanto vero, che in nessun luogo delle opere di Platone e di quelle Senofonte, tutti e due suoi discepoli, è detto che il θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον fosse uno spirito, avente una forma o un colorito qualsiasi.

Socrate però soleva essere soggetto ad allucinazioni uditive, forse ad *acusmi,* e spesso credeva di sentire una certa voce (1).

Ora, queste allucinazioni uditive egli ricordava di averle provate fin da ragazzo (2).

Questo segno demoniaco, adunque, era qualche cosa d'impersonale, d'infigurato e d'infigurabile, e Socrate lo chiamava ora — θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον — *Apol.* XIX, 31, D —; *Resp.* IV, X, 496, C — (3); ora il dio — ὁ θεός — *Alcib. pr.* II, 105, D-E —; ora il segno del dio — τὸ τοῦ θεοῦ — σημεῖον — *Apol.* XXXIII, 41, D —; ora il solito segno demoniaco — εἰωθὸς σημεῖον τε καὶ τὸ δαιμόνιον — *Phaedr.* XX, 242, B — *Euthyd.* II, 272, E—; ora la solita divinazione del demone — εἰωθυῖα μαντικὴ ἡ τοῦ δαιμονίου — *Apol.* XXXI, 40, A —; ora, infine, la voce del dio — ἡ φωνή —.

---

(1) τινὰ φωνὴν ἔδοξα... ἀκοῦσαι — *Phaedr.* XX, 242, C. — (1)

(2) ἐμοὶ δε τοῦτ' ἐστὶν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον φωνή τις γιγνομένη — *Apot.* XIX, 31. D. —

(3) Cicerone, perciò lo chiamò quiddam divinum — *De divin.* I, 54, 123.

---

(1) Nei *Memorabilia* di Xenophontis la natura del segno demoniaco di Socrate è espressa con minore precisione.

Infatti, ogni volta che se ne parla, è adoperato il verbo σημαίνω = manifesto qualche cosa ad uno — Σ. φαίη . . . τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ σημαίνειν — lib. 1° c. 1° § 2, 4.

Qualche volta, però, è anche adoperato προσημαίνειν = presignificare — τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ προσήμαινεν ἅ τε δέοι ἃ μὴ δέοι ποιεῖ — lib. IV, c. VIII, § 1°.

In quale modo, poi, avvenisse questa significazione e con quale senso fosse percepita, non è detto, nè si può arguire con certezza.

Però, qualunque sia la denominazione adoperata, il fatto, cui Socrate intendeva riferirsi, era sempre lo stesso: era qualche cosa che avveniva — ἐγίγνετο — *Euthyd.* II, 272, E — nell'animo suo e che si avverava quando meno se l' aspettasse.

E allora egli sentiva come una voce, che venisse da qualche genio che stesse di fuori a vigilare su lui, (1) mentre in realtà essa veniva dal di dentro della sua stessa coscienza. La φωνή, insomma, era il linguaggio interiore della sua stessa coscienza; ma egli, trovandosi in condizioni eccezionali, scambiava questo fenomeno di endofasia, con una sensazione acustica vera e propria.

Infatti, questa voce interiore esercitava una forza irresistibile sulla sua volontà, ma egli non si era data mai la cura di cercarne l'origine e tanto meno di darsene ragione, come se si trattasse di un fatto addirittura portentoso — θαυμάσιόν τι — *Apol.* XXXI, 40, A, — il quale sfuggisse ad ogni spiegazione. Il fondo del fenomeno — dice bene lo Zeller — si riduceva a questo che, cioè, Socrate provava assai frequentemente un sentimento straordinario, inesplicabile anche a lui stesso, durante il quale egli sentiva un segno demoniaco o divino, che gli impediva di esprimere un pensiero o di realizzare un divisamento (2).

A dir vero, l'origine psicologica di questo sentimento sfuggì alla riflessione di Socrate, come se si trattasse di qualche cosa che sorpassasse i limiti delle conoscenze umane e che non si potesse spiegare con nessuna causa psicologica, e perciò, in seguito, prese ai suoi occhi la forma di una potenza sopraumana come un oracolo, la cui voce si facesse sentire nei momenti più importanti della sua vita. Credenza questa comune agli antichi, i quali, quando non sapevano spiegarsi l'origine di certi stati d'animo, della cui preparazione, più o meno oscura, non aveano avuto coscienza, erano soliti attribuirli alla potenza di qualche forza superiore, per es., di una divinità. E così i sogni,

(1) E perciò egli diceva che gli pareva di udire, dal luogo in cui si trovava, una certa voce — *καί τινα φωνὴν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι* — *Phaedr.* XX, 242, C.

(2) *La Philos. des Grecs* — trad. franc., vol. II, p. 83. Paris, 1884.

il sentimento del rimorso, i presentimenti e simili, i quali agitano la coscienza umana, più o meno vivamente, si credevano dovuti all'opera dei geni—δαίμονες—o degli dèi. Per es., quando Socrate provava quella allucinazione uditiva, gli pareva di udire una certa voce, la quale gli inibiva di partirsi da un dato luogo, se prima non avesse fatto espiazione d'una colpa quasi come se ne avesse commesso qualcuna contro la divinità. Ed egli, che era indovino, se non proprio eccellente, pure quanto bastava al bisogno suo, si dava ad esaminare dentro di se finchè scopriva la sua colpa (1), e allora desisteva dal divisamento che intendeva eseguire, perchè, a suo credere, il suo buon dio non era favorevole.

E questo, come si vede, fu la causa, per cui presso i Greci e i Romani la μαντική o *divinatio* ebbe la massima importanza, perchè si pretese spiegare l'origine, apparentemente improvvisa di certi sentimenti e di certi pensieri, e la loro forza motrice irresistibile, mediante la volontà degli dèi, non sospettando che ogni stato di coscienza affettivo, conoscitivo e volizionale, mentre sembra sorgere istantaneamente, come se fosse l'effetto di un'ispirazione soprannaturale, è, al contrario, preparato lentamente negli ipogei dell'incoscienza, di cui il fondamento più sicuro è costituito dal temperamento o dal carattere (2).

Ora, a questa categoria apparteneva il segno demoniaco, che, a quando a quando, agitava la coscienza di Socrate; perchè questo τὸ δαιμόνιον τε καὶ εἰωθὸς σημεῖον, se non m'inganno, era la voce della coscienza etica dello stesso Socrate, in quanto il senso morale è la manifestazione di quelle disposizioni ereditarie ed acquisite, che costituiscono l'impronta peculiare della condotta di ogni individuo. E, in vero, il senso morale di ogni

(1) τινα φωνὴν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι, ἥ με οὐκ ἐᾷ ἀπιέναι πρὶν ἂν ἀφοσιώσωμαι, ὥς τι ἡμαρτηκότα εἰς τὸ θεῖον εἰμὶ δὴ οὖν μάντις μέν, οὐ πάνυ δὲ σπουδαῖος, ἀλλ' ὅσον μὲν ἐμαυτῷ μόνον ἱκανος — *Phaedr.* XX, 242, C. —

(2) ZELLER — *Op. cit.*, v. II, p. 90.

uomo ha le radici più profonde negli ipogei dell'incoscienza, la quale, sotto forma di disposizioni congenite o istintive, costituisce il *substratum* fondamentale della condotta di ogni individuo, non essendovi azione la quale non porti le tracce di esso.

Questo fondo morale, ma inconscio, che ha la sua storia genealogica, diversa secondo i singoli individui, e che è dovuto alle stratificazioni psico-organiche, formatesi mediante i residui lasciati dall'esperienza individuale, sociale e storica, esercita tutta la sua efficacia impulsiva sulla psiche di ciascuno di noi, comunemente a nostra insaputa, ma spesso anche contro la stessa nostra volontà, in tutti i fatti della vita, e specialmente in quelli che sono decisivi. E perciò non vi è atto di volontà, in cui non vi sia l'azione di questo fattore inconscio, che è quello che imprime la caratteristica speciale alle nostre azioni e costituisce il ritmo della nostra condotta.

Quando un sentimento, un desiderio, una volizione, con la loro impulsività dinamogenica, tendono a rompere quell'associazione, più o meno tenace, di disposizioni morali o di stati mentali, che costituiscono la nostra coerenza teoretica e pratica, nei fatti più significativi della vita, allora sorge quella parte del senso morale, che ha messo radici profonde nel nostro essere e che è diventata istintiva o almeno abitudinaria, opponendo la sua forza inibitrice ai sentimenti, ai desiderj, alle volizioni attuali, con cui vi è dissonanza.

E però questa potenza conservatrice e nello stesso tempo inibitrice, che agisce, per lo più, nell'incoscienza, quando si rivela, sembra come un *potere ascoso*, come una voce misteriosa, che ci richiami alla vita normale e retta nel momento in cui si stava per deviare dal diritto sentiero, fin allora seguìto senza esitanze, e per rinnegare il patrimonio morale, cui si era abituati da tanto tempo!

Socrate, ignorando il potere dinamogenico o inibitorio, che su noi esercita l'esperienza inconscia della specie, sotto forma di temperamento, e l'esperienza conscia dell'individuo, sotto forma di carattere, credeva in certi momenti di sentire una forza — κατανοεῖν τὴν δύναμιν — *Alcib. prim.* I, 103, A-B, — che era come un ostacolo divino — τι δαιμόνιον ἐναντίωμα —

idid. loc. cit. A—, la quale non gli imponeva di fare il bene, ma gli impediva di fare il male.

In questo segno demoniaco egli credeva di scorgere la presenza o meglio l' assistenza di un dio amico — **θεός** φίλιος —, protettore, che vegliasse non solo su tutti i pensieri, morali o immorali, che gli passavano per la mente, per assicurare il predominio dei primi sui secondi, ma anche su tutte le azioni, che egli fosse in procinto di fare.

Ora, questo segno demoniaco si manifestava mediante una *voce*; ma la φωνή che Socrate percepiva, quando il demone l' ostacolava, non avea nulla di oggettivo, essendo puramente soggettiva o interiore, come quella che scaturiva dalla profondità del senso morale inconscio, stratificato nell' essere suo, e che era il prodotto di parecchi fattori, quali sono l' esperienza biologica o individuale, sociale e storica, inconscia o conscia. Perciò, come ben diceva l' Hegel, il segno demoniaco di Socrate avea la forma di una conoscenza legata ad una certa incoscienza (1).

In vero, Socrate avvertiva i risultati di questa ispirazione, per lui così misteriosa, il divieto, cioè, di non fare certe azioni; ed egli avea coscienza della impossibilità di disubbidire a questa voce interiore, ma ignorava l' origine e il modo con cui si formava quest' ostacolo morale. Sicchè, in ultimo, si può dire che questo segno demoniaco si riduceva ad un sentimento, o meglio ad un presentimento, che non arrivava a risolversi in idee chiare, manifestandosi come qualche cosa di confuso e di oscuro, che distoglieva Socrate da ciò che avea deciso di fare, senza riflessione e di cui non prevedeva le conseguenze (2).

---

(1) *Geschicthe der Philosophie* — II, p. 77.

(2) Zeller—*Op. cit.*, II, p. 90. Socrate, perciò diceva che, quando quella voce l'avvertiva della presenza del segno demoniaco, sempre lo distoglieva da ciò che stava per fare — ἡ — φωνή — ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει με τούτου, ὃ ἂν μέλλω πράττειν — *Apol.* XIX, 31, D —, ma quasi sempre non l' obbligava ad operare in un modo determinato.

Secondo *Xenophons*, invece, il demone gli significava o presignificava ciò che dovesse e ciò che non dovesse fare — τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ προσήμαινεν ἅ τε δέοι ἃ μὴ δέοι ποιεῖν.

E si noti che questo potere misterioso era solito — εἰωθός — fargli sentire la sua forza inibitrice in ogni circostanza — χρόνῳ παντί — della vita, dove Socrate, senza accorgersene, stesse per venir meno alla sua regola di condotta. Ora, infatti, si rivelava in momenti di nessuna o di pochissima importanza — ἐπὶ σμικροῖς — *Apol.* XXX, 40 A, —, come, per es., sul punto di passare un fiume — *Phaedr.* XX, 242 B — o nell' istante in cui stava per terminare una discussione coi sofisti — *Euthyd.* II, 272, E —; ed ora nei momenti più decisivi della sua vita, come a dire nell'atto in cui egli dovea scegliere tra lo studio della filosofia e quello delle cose naturali e politiche — *Apol.* XIX, 31, C. D —.

Ma negli uni e negli altri casi questo segno demoniaco non si riferiva mai alla valutazione dei fatti morali o immorali, già eseguiti, ma ad impedire che le azioni, le quali stavano per essere compiute, riuscissero riprovevoli per Socrate e per gli altri. Esso ostacolava — ἐπίσχει — *Phaedr.* XX, 242 C—; ἀποτρέπι — *Apol.* XIX, 31, D—e nulla più.

Perciò egli lo chiamava ora un impedimento divino — τι δαιμόνιον ἐναντίωμα — *Alcib. pr.* I, 103, A —; *Apol.* XIX, 31, D —; ora la solita voce fatidica del demone — εἰωθυῖα. μαντικὴ ἡ τοῦ δαιμονίου —, che si faceva sentire anche nelle piccolissime cose, per contrastare con lui se egli stesse per operare non rettamente — ἐναντιουμένη, εἴ τι μέλλοιμι μὴ ὀρθῶς πράξειν — *Apol.* XXXI, 40, A—; ora, il dio — ὁ θεός—, il quale o non gli permetteva di ragionare con Alcibiade, giovanetto — οὐκ εἴα διαλέγεσθαι — *Alcib. pr.* II, 105, E —, perchè non sarebbe stato compreso, o gli impediva che, oltre a fare da levatrice, anche generasse — γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν — *Theaet.* VII, 150, C —, cioè, che scrivesse anche opere filosofiche (1).

(1) Qualche volta, per altro, questo segno demoniaco si manifestava in forma positiva, come un comando di fare. Infatti, prima il dio gli avea impedito di ragionare con Alcibiade, giovanetto; poi, quando questi crebbe, glielo permise — νῦν δὲ ἐφῆκε — *Alcib. pr.* II, 105, E — νῦν ... οὐκέτι ἐναντιοῦται — *Alcib. pr.* I, 103, B —, perchè questi poteva comprenderlo.

Il dio lo costringeva a fare da levatrice pei maschi — μαιεύεσθαί με ὁ

Ora, in un uomo, il cui senso morale sia arrivato a diventare l' *idea-forza* di tutta la sua condotta privata o pubblica, certo, il sentimento del dovere, elevato ad imperativo categorico della sua esistenza, deve fare sentire la sua forza, dinamogenica o inibitrice, tutte le volte che si cerchi di turbare quell' armonia morale, la quale risulta dalla coerenza del sentire con l' operare, del pensiero con l' azione.

In generale, ogni impulso, atto a fare deviare un uomo dal retto sentiero, fin allora seguìto, se esercita il suo dinamismo, specialmente quando il potere inibitorio è deficiente, dopo compiuta l' azione, deve apportargli quel senso di disagio, che si dice rimorso. Per non apportarlo occorre che o non si sia *compos sui* nel momento in cui si agisce, ovvero che si sia completamente amorali per causa costituzionale. Ma un uomo moralmente sano, quando la coscienza, momentaneamente assopita, si risveglia e trova che quell'ordine di sentimenti e di idee, che costituiscono le forze impulsive della condotta abitudinaria, fu turbato o rotto in un momento di incoscienza, avverte subito quel senso di disagio morale, che viene dal rimorso, e che è la causa principale per cui spesso si è trattenuti dal fare anche le azioni appena indecorose.

Se la coscienza morale non è così impulsiva da imporre di fare il bene, la precoscienza del disagio, che ci aspetta, mentre si va macchinando un fatto, che può umiliare la nostra dignità, può fare sentire molto più facilmente la sua forza inibitrice e arrestarci a tempo, mentre si corre, senza accorgercene, verso il male. In questo caso la precoscienza del disagio morale, che si va preparando molto spesso a nostra insaputa, è un vero presentimento del male, cui si corre pericolo di andare incontro, cioè, del rimorso che si proverà, se non ci asterremo dal compiere l'azione biasimevole, che si era, se non ancora cominciata a fare, vagheggiata vivamente col pensiero.

θεὸς ἀναγκάζει — *Theaet.* VII, 150, E —, ma non a generare; gli vietava di concedere la sua compagnia ad alcuni che, allontanatisi, volevano ritornare, mentre per altri glielo permetteva — ἐνίοις μὲν τὸ γιγνόμενόν μοι δαιμόνιον ἀποκωλύει ξυνεῖναι, ἐνίοις δὲ ἐᾷ καὶ πάλιν αὐτοὶ ἐπιδιδόασι — *Theaet.* VII, 151, A.

Questo stesso, parmi, provava Socrate, il quale, come qualunque altro uomo, nell'attenersi a quell'ideale etico, da lui elevato ad imperativo categorico della sua condotta, più volte si trovò esposto a deviare dal sentiero prescelto, o per mancanza di quella riflessione, che suole precedere la determinazione volizionale negli uomini che operano per abitudine a ragion veduta, o perchè il senso morale, come se fosse soggetto ad intermittenza, di tratto in tratto, anche in lui restasse assopito. Questi casi di oscuramento del senso morale in lui dovevano essere frequenti, perchè, quando cadeva in uno di quegli stati o di estasi o di sonnambulismo, così comuni nella sua vita, non avea più coscienza di ciò che dicesse o facesse, e allora, senza accorgersene, egli era sul punto di distruggere la sua vita morale.

Se non che, la sua coscienza etica, essendo saldamente costituita, opponeva una grande forza di resistenza all'impulsività di quei motivi anormali, che tendevano a prevalere su quelli normali, nella lotta, che precede ogni determinazione volizionale; e però, prima che venisse meno quell'equilibrio, che costituiva il suo carattere, egli di solito ritornava in se, ripigliando il pieno dominio della sua coscienza. Questo rientrare in se stesso, in un momento in cui si stava per offendere la propria dignità, era come l'uscire da un sonno, non per forza propria, ma per virtù di una potenza misteriosa e sopraumana, che risvegliasse Socrate dallo stato d'incoscienza in cui era caduto, richiamandolo al sentimento del dovere.

E allora si verificava in lui l'allucinazione uditiva — φονή —, la quale gli pareva provvidenziale, perchè non sapeva spiegare l'attività impulsiva dei motivi volizionali, specialmente quella inibitrice.

Si potrebbe dire perciò che Socrate si sdoppiasse in due persone: una anormale, inconscia di se, la cui attività impulsiva, sebbene di breve durata, tendeva a farlo fuorviare dalla via diritta; l'altra, cosciente e abituale, lo indirizzava ad operare rettamente. Nel primo caso egli si conduceva nella vita pratica in una maniera insolita: perdeva la coscienza di se, si arrestava come un trasognato per via, interrompeva il discorso

già incominciato, si mostrava insensibile alla luce abbagliante, alle sofferenze della fame, del freddo, a preferenza di qualsiasi altro — *Conv.* XXXV, 220, A, B —; beveva immoderatamente, anche, senza aver sete e senza ubbriacarsi mai — *Conv.* XXXV, 220 *passim.;* XXXIX, 223, C. — Nel secondo caso, al contrario, l'*io* teoretico e pratico, esercitava regolarmente il suo potere inibitorio e serviva di controspinta all'impulsività di quei motivi latenti, che l'avrebbero trascinato, più o meno inconsciamente, ad operare il male, se non avesse messo in azione la forza inibitrice della coscienza morale.

In mezzo a questo contrasto di motivi, si avverava uno stato cosciente di esitazione, il quale a Socrate dovea parere istantaneo, perchè egli usciva dallo stato d'indecisione immediatamente, appena la coscienza morale, assopita per poco, si ridestava e ripigliava il suo impero; ma esso, invece, avea dovuto avere una lunga preparazione nella subcoscienza o nell'incoscienza.

Ora, l'appercezione di questo potere interiore, con cui egli, prima di agire, ove mai non avesse potuto valutare le azioni, che era in procinto di fare, rientrava in se stesso, di modo che allo stato di esitazione, in parte incosciente, succedeva rapidamente una determinazione volizionale cosciente, fu creduta un segno demoniaco, che gli si rivelasse per mezzo della φωνῄ, mentre, in realtà, questa era una pura e semplice allucinazione uditiva, alla quale egli, come suole avvenire nei paranoici, nei dementi precoci, nei deliranti in genere (1), attribuiva valore oggettivo, perchè la proiettava fuori del suo *io*. Egli, in verità, non sentiva che il proprio pensiero, ma come se fosse ripetuto di fuori dalla sua coscienza, *ad alta voce,* da un'altra persona, che facesse da eco.

Il fatto, del resto, non è nuovo, perchè in tutte le animé, in cui si prepara una rivoluzione interiore, come è a dire una conversione di carattere sociale e politico, ma sopratutto religioso, questo stato d'indecisione è comunissimo, essendovi una

(1) Tanzi. — *Trattato delle malattie mentali,* p. 118 — Società Ed. Lib. Milano.

lotta tra le idee e i sentimenti, che hanno costituito la coscienza abituale e le idee e i sentimenti, che tendono a scalzarli e a costituire una nuova coscienza. Ora, durante questa lotta, alle volte sorda e oscura, alle volte intensa e chiara, è facile che nei sogni o nella veglia si sia soggetti ad allucinazioni uditive o visive e che si sentano come delle voci, le quali ci ammoniscono di non abbandonare la *fede dei padri,* ovvero di accettare la fede nuova. Chi si è trovato a subire una di queste conversioni, sa le pene che ci tormentano, quando ancora manca la forza della ragione, prima di riuscire a pigliare una determinazione decisiva, e quali angosce e paure, quali rimorsi e turbamenti si provino nei recessi più profondi dell'anima, prima di conseguire la vittoria. Le allucinazioni in questo caso sono ordinariissime, per lo stato di sovraeccitazione cerebrale in cui si trovano queste anime in pena.

L'apostolo Paolo ce ne offre il più chiaro esempio.

Come tutti quelli, che sono presi dall'ardore religioso, portato fino al fanatismo, da quell'epilettico che era, (1) Paolo, mentre s'avviava alla volta di Damasco, per perseguitarvi i Cristiani, ebbe, come si sa, un'allucinazione visiva ed uditiva ad un tempo " *E subito una luce dal cielo gli folgorò intorno. Ed essendo caduto in terra, udì una voce che gli diceva : Saulo, Saulo, perchè mi perseguiti? E gli uomini che facevano il viaggio con lui ristettero attoniti, udendo ben la voce, ma non veggendo alcuno.* „

Qui siamo nel campo dell'allucinazione, vera e propria, prodotta dall'esaltazione nervosa, in cui si trovava quegli che poi dovea essere l'apostolo delle genti. Avvicinandosi a Damasco, dovette essere assalito dal dubbio che la sua persecuzione, fatta in nome della legge mosaica, così intollerante e inesorabile come il popolo ebreo, fosse iniqua, e che il cristianesimo, così mite e umano, come allora veniva diffuso fra le moltitudini assetate di giustizia, fosse di tanto superiore al giudaismo, di quanto il principio del perdono è superiore

(1) Per le anomalie di questo apostolo v. C. Lombroso — *L'uomo di genio*, p. 575, ediz. cit.

alla legge della vendetta. Agitato profondamente da questa lotta interiore, che dovea essere cominciata a sua insaputa, quando egli inveiva più accanitamente contro i cristiani, finì col provare rimorso di avere perseguitato gli adoratori di un dio di amore e di fratellanza, che predicavano il perdono reciproco e la pace per tutti; e così, atterrito da tutto ciò che si era narrato di Gesù, e autosuggestionato dalla superiorità della nuova religione su quella da lui fin allora professata, credette di vedere il Nazzareno nella *luce* che l'abbagliò e di udire la voce misteriosa di lui, con la quale l'ammonì di non perseguitarlo più.

Ma si comprende che la percezione luminosa fu un fenomeno endottico e che la voce, anzichè essere oggettiva, fu soggettiva, quasi la voce della coscienza dello stesso Paolo, cui rimordeva di essersi bagnato le mani nel sangue di quelli che ora considerava innocenti.

Anche Socrate, era riuscito a compiere la propria conversione, intellettuale, religiosa e morale, la quale, come tutto ciò che si deve alla pura esperienza dell'individuo, non poteva avere la stabilità dei sentimenti e delle credenze, che egli avea ereditati dalla sua stirpe, mediante l'esperienza biologica, sociale e storica, e perciò, a quando a quando, la fede antica scuoteva la nuova, ma senza arrivare mai ad abbatterla.

In questa resistenza tenace della nuova fede, da lui abbracciata, egli vedeva un segno demoniaco del suo buon dio, perchè questi l'avvertiva a tempo, prima di fargli provare il rimorso di essere venuto meno, durante uno stato di assopimento morale, a quel dovere, che si era preposto come *idea-modello* dei suoi pensieri e delle sue azioni.

Così, la voce inibitrice della sua coscienza etica, che si risvegliava a tempo opportuno, quando egli stava per fare una di quelle azioni anormali, che potevano portargli il senso del rimorso, avea per lui il valore di ammonimento, venuto dal mondo esterno, per mezzo di un genio tutelare. Ma questa voce di richiamo o di rimprovero era soggettiva, ed era la forma, che prendeva nella coscienza di lui, il sentimento, nato dalla conoscenza di un'azione che si sta per fare, quando, per

la soverchia intensità di esso, non si ha una conoscenza chiara delle ragioni su cui riposa (1).

Perciò, quando quella voce interiore non si faceva sentire, Socrate, era sicuro di non essere soggetto al dubbio di dovere provare rimorso qualsiasi e di potere agire rettamente — ὀρθῶς πράττειν —, ancora che gli dovesse incorrere un danno personale. Tanto vero, che, non avendo avvertito il segno demoniaco nel giorno del suo processo, nè alla mattina, uscendo di casa, nè durante il dibattimento, egli credette che il suo buon dio gli avesse imposto di morire per il trionfo della giustizia e della verità. — *Apol.* XXXI, B, 40.

---

(1) Zeller. — *Op. cit.*, v. II, p. 88.



INDICE

PARTE SPECIALE

ERRATA		CORRIGE
Pag.	22 servirono	servì.
„	62 τεοἶδεν	τε οἶδεν.
„	79 τῶς	τῶν.
„	112 nella memoria	alla memoria.
„	127 obblii	oblii.
„	151 *Phaedo* XXXIV, 253-4 *Phaedo* XXXV, 254, C	*Phaedrus.*
„	173 νοοῦς	νοῦς.
„	218 come quello presente	come questo presente.
„	219 con quest'ultime	con quest'ultima.
„	253 κινήσεις ἐν ψωχῇ	κινήσεις ἐν ψυχῇ.
„	279 γοτεεύματα	γοτεύματα.
„	340 ci suggerisce	ci suggerisca.
„	340 rivede subito alla mente	..... nella mente.
„	406 sebbene egli non abbia fatto	sebbene egli non avesse fatto.
„	465 che ha per obbietto di	che ha l'obbietto di